وزارة الثقافة والاعلام

سلسلة كتب الثقافة المقارنة

الاستشراق

٥

العنوان: اعظمية ــ بغداد ــ العراق ص. ب. ٤٠٣٢. تلكس: ٢١٤١٣٥. هاتف: ٤٤٣٦٠٤٤

المراسلات كافة تعنون باسم رئيس التحرير

دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد ــ ١٩٩١

٧ــ

الاستشراق

المحتويات

تصميم: سلسبيل ناجي شاكر

صيف ١٩٩١

أ.د. محسن جاسم الموسوي

مداخل المثقفين العرب للاستشراق:

التآلف والاختلاف

- الثلاثينات -

لم تتأكد السمات المتقاطعة لجدلية التأليف والاختلاف في الفكر العربي إزاء حركة الاستشراق كما تأكدت في الثلاثينات **برغم كل ما شهدته حركة** التنوير من ردود افعال متفاوتة **انعكست في المواقف والكتابات** التي توجتها بدون شك سجالات الشيخ محمد عبده. ويمكن ان تعد كتابات محمد افندي قدري لنقد الفكر الغيبي في كتابه «في التمدن»، تمهيداً حتى قبل استاذه رفاعة الطهطاوي، الا ان تأكيداته على سلطة العقل بديلاً للنقل والتبعية كانت مجرد بذار في أرض لم تستعد بعد لاستقبال هذا الرأي، كما انها لم تتهيأ بعد لمراجعات عبدالله النديم التاريخية بشأن الشورى والخلف في (رسالة الصديق). وما يقال في ميدان المراجعة يشمل ايضاً ما جاء به أديب اسحق (العصر الجديد) عام ١٨٧٩، وسعيد البستاني (الحاكم والمحكوم) في العام نفسه، حول مفهوم الدولة العصرية وما تستدعيه من تقييد للملك وإفادة من منجزات التقدم قبل ان يتناول الكواكبي وغيره هذه القضية في ضوء ما كان مطروحاً حينئذ من قبل الغربيين، مستشرقين ومفكرين، ازاء الاسلام وكما يرونه في الدولتين العثمانية والفارسية. ان الارضية التاريخية للتنوير كانت تتهيأ ضمن جدلية التآلف والاختلاف مع الفكر الغربي بحكم العوامل التي حتمت ذلك كالحملة الفرنسية على مصر ومشاريع التبشير والتجارة والاتصال والاستعمار، وما رافقها من عوامل هامشية كالترحال والدراسة .... الخ[1].

وسواء جاءت هذه الكتابات عند هؤلاء او عند غيرهم كحسن شمسي والشيخ علي يوسف او خيرالدين التونسي، او عند مجموعة مفكري الشام كسليم النقاش وأمين وشبلي شميل وشكيب ارسلان واليازجي وسليم البستاني، فإنها لم تظهر من فراغ، بل كانت تتجاوب مع تحديات الواقع الجديد، العملية والفكرية، أي تلك التي تظهر عند رينان او عند مونتسكيو في (روح الشرائع)، والتي كانت تلفت الانتباه الى مشكلات معقدة لم يكن ميسوراً تناولها بأحادية مادام منطلقها هو الآخر متعدد النظرة والهدف في عصر اختلطت فيه الغايات بالافكار والاساليب. أي ان فكر القرنين الاوروبيين الثامن عشر والتاسع عشر تميز بمواصفات عديدة غير ردة الفعل والرومانسية المضادة، أبرزها: تغليب العقل على النقل، وما يعنيه ذلك من اعادة للنصوص وقراءاتها واستدراك المستلزمات الجديدة. وثانيها،

(*) دكتوراه في الأدب الانكليزي المقارن، جامعة دالهوزي الكندية ١٩٧٨. استاذ الأدب الانكليزي المقارن في جامعة بغداد/كلية التربية يشغل حالياً وظيفة مدير عام الشؤون الثقافية في وزارة الثقافة والاعلام، رئيس تحرير مجلة آفاق عربية.

رعاية الانسان ازاء كل ما هو خارج عنه، وثالثها: رفض السلطة الكنسية، وعندما يبصر الشرق في ضوء انظمة الحكم القائمة فيه، كان لا بد من ان يلتبس الامر عند عدد كبير من هؤلاء بين الاسلام ديانة وبين نظام الحكم الموجود آنذاك في الامبراطورية العثمانية او في بلاد فارس، كما لا بد من ان يلتبس الأمر بين قراءة التاريخ السياسي للدولة العربية منذ الخلافة الراشدية وبين الاسلام، أي بين «الاستبداد» السائد ومردوداته وتبعاته في غياب الفكر السياسي الفعال وبين القيم الاسلامية الداعية لما هو مختلف، وهو ما تنبه له عشرات الباحثين والمؤرخين والدارسين العرب أمثال محمد عبده والكواكبي وبعدهما علي عبدالرازق في الاسلام واصول الحكم (١٩٢٥)، وفضلاً عن ذلك، يمكن ان نتصور ايضاً القصدية التي ترافق وجهة النظر هذه عند عديدين تربوا في فكر مختلف، يناهض الثقافة العربية والاسلامية. الا ان الاتجاهات الاساسية لمهاد التفكير تشكلت في محورين،

● **المحور العنصري**: الذي ينبني على أساس التناقض والتقاطع، متجسداً في فكر تنمان وارنست رينان والذي أثر كثيراً على الافكار اللاحقة داخل «ايديولوجية الحضارة الغربية».

● **المحور الوضعي**: الذي يتمخض عن التجريبية السائدة في عصر التنوير، ويتعامل مع الوقائع والاحداث تعاملاً عصرياً، مرهوناً بالفلسفة السائدة لروح العصر بكل مدينيتها وتناقضاتها واسقاطاتها. وليس سراً ان تأثير أوغست كونت على المثقفين العرب كان كبيراً جداً في القرن التاسع عشر.

وعلى الرغم من ان هذا المهاد الفكري ـ السياسي يقود ضرورة الى سلسلة من المواقف والافكار والآراء، الا ان اتجاهاته الاساسية انعكست بصورة واضحة على قضايا الصراع الحضاري ـ الديني، وهو ما تناولته رداً كتابات عديدة أسهم فيها الطهطاوي وبعده الشيخ محمد عبده، ومصطفى الغلاييني (الاسلام روح المدنية، ١٩٠٨) وغيرهم. واذا كانت هذه الكتابات تتوجه ضد ساسة ومفكرين كاللورد كرومر وسابقيه، فإن ردة فعلها تتناول تحدياً معلناً داخل سلطة المستعمر وادواته المختلفة ويضمنها دعاة «الاستشراق السياسي». وتفرع عن هذا الصراع ضرورة اتجاه آخر يرى في الموقف المضاد مادة قابلة للأخذ والرفض في آن واحد، كما هو شأن مراجعة النصوص التاريخية، والتفريق بين السلطتين المدنية والدينية، والتنويه بمخاطر الاستبداد. وأسهم في هذه الكتابات عديدون، منذ رسالة الصدبق لعبدالله النديم، والعصر الجديد لأديب اسحق (١٨٧٩)، والحاكم والمحكوم لسعيد البستاني (١٨٧٩)، لترفد هذه بكتابات حسن شمس، والتونسي، والشيخ علي يوسف، وبعدهم عبدالرحمن الكواكبي (أم القرى) و(طبائع الاستبداد)، ليصبح الدافع الاساس لهذه الموجة هو تحديث المجتمع الاسلامي عند مجموعة أهل الشام، او «التحديث» العلماني عند فرح انطون (مجلة الجامعة ١٩٠٠ ـ ١٩٠٨)، ولربما صهرت هذه الدعوة الى «ليبرالية» احمد لطفي السيد وآخرين، لتظهر عنها وجهات نظر «علمية» ازاء الحاضر عند (سلامة موسى) او (شكّية) ازاء التاريخ عند طه حسين او «عقلية» عند الشيخ علي عبدالرازق في الاسلام واصول الحكم (١٩٢٥)، او استقرائية عند مصطفى عبدالرازق في تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، وهو اتجاه لا يمكن ان يكون قليل العلاقة بما ظهر قبله في يقظة امة العرب في آسيا التركية (١٩٠٥/بالفرنسية) لنجيب عازوري: فالدعوة الى عزل السلطتين الدينية والمدنية من جانب ونقد الاستبداد من جانب آخر تظهر عن روح العصر، لكنها روح

العصر التي تدفعها المثاقفات الدائرة حيئذ وتؤثر فيها بكل ماتشتمل عليه من وجهات نظر اهلية او سلبية ازاء الواقع العربي الاسلامي، ديانة وشريعة وعقلاً ونظرة حياتية ازاء الماضي والحاضر. ولهذا السبب كان قسطنطين زريق يكتب في الوعي القومي (بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩) مثلاً متحدثاً عن روح جديدة تنبعث من الغرب لتؤثر في العرب، لكنه شدد على ان هذه الروح سرعان ما اصبحت «عاصفة هوجاء» بعد الحرب الكونية، لعبت بالعرب ذات اليمين وذات الشمال: فثمة انفتاح عربي على الفكر الغربي، وثمة تحدٍ سياسي قائم بشكل سلطة محتلة ايضاً، وثمة صراع بين «عثمانية» متخلفة محتلة بلبوس الاسلام واخرى متحضرة مغايرة وغازية.

وبقدر ما كانت الافكار الآتية من الغرب متفاوتة بين المعرفي، والعلمي المتخصص، والفلولوجي والتفسيري او العنصري والمتأصل في عقدة المستعمر، كان المثقفون العرب يتوزعون ايضاً في عدد من الاتجاهات التي يمكن جمعها في تيارين عند نهاية القرن الماضي، تيار يرى في القادمين تهديداً دينياً وحياتياً، وآخر يرى فيهم مقدم حضارة؛ وكان لا بد من ان يتوجه اصحاب الموقف الاول للرد على كل ما يعدونه تشويهاً فكرياً او سياسياً او دينياً، كما فعل الشيخ مصطفى الغلاييني مثلاً في كتابه الاسلام روح المدنية او الدين الاسلامي واللورد كرومر (بيروت: ١٩٠٨). ويختصر الغلاييني غايته بهذا البيت من الشعر:

وأن بني الاسلام والشرق كلهم
يودون لو يمحى الهوى والتعصب!

اذ لم يكن في اليد حيلة غير اعلان هذه الرغبة ازاء أمر ثابت عند الساسة الغربيين، ويقتبس الشيخ الغلاييني عن مصطفى لطفي المنفلوطي قوله في المؤيد،

لم ينشر اللورد كرومر كتابه ليؤثر به على نفوس المصريين او ليقنعهم بصحة ما يقول عنهم... وانما أراد به ان يشوه سمعة المصريين في العالم الغربي انتقاماً منهم لبغضهم اياه واتحادهم على معاكسة اغراضه وفساد سياسته، وتشفياً من دينهم دين الاسلام الذي يعتقد انه العروة الوثقى التي ألفت بين المصريين وجمعت كلمتهم على مقاومة كل مشروع انكليزي يمس بجامعتهم الدينية.[3]

وعلى الرغم من ان الشيخ مصطفى لطفي يحمّل كرومر معتقداً لا يتوافق مع فرضياته واستنتاجاته في كتابه تماماً، الا انه محق في ان الكتاب يعجز عن التأثير في المصريين، لأسباب اخرى غير التي خصها بالذكر تتعلق بطبيعة الكتاب وتوجهه الى القراء الغربيين اولاً وأصلاً. لكن مثل هذا السجال يكشف عن حرص الدارسين والشيوخ المسلمين العرب في حينه للتصدي لما هو مكتوب عنهم من قبل الغير، فكما يستعان بـ(المنصفين) في الجدل، تجري مواجهة الخصوم. وهكذا يورد الغلاييني ردوده مثلاً من منطلقات دفاعية، تفترض الآخر مهاجماً، لتسقط حججه بالتتابع، محققة في الأمور ذات المرجعية التاريخية المتداولة والمعروفة نجاحاً، كما هو الأمر في الفقرة الاولى من الردود الآتية مثلاً،

١ - لا يحق لكرومر مقارنة الاسلام بحضارة مسيحية، اذ لا توجد مثل هذه الحضارة، أي تسميتها، ما دام الفصل بين الدولة والكنيسة قائماً منذ زمن، وما دام مبتغى الترقي المسيحي اعروبياً، وهذا ترقٍ دنيوي.

٢ - ان الدين الاسلامي هو السبب الوحيد لخلاص اوربا.

٣ ـ ان الاسلام دين وشريعة، وكلما دعت مصلحة الأمة الى مخالفة نص، فذلك يؤثر على غيره .

٤ ـ ان مظاهر المسلمين هي التي تحتمل التقدم، كما ينقل عن جرجي زيدان[٣].

٥ ـ يشيد دارسون غربيون من هم على شاكلة اسحق تايلر وكارلايل وواشنطن ايرفنغ وسيديو ولوبون ودروي وايركاهارت وليون روش بـ (الشريعة الطبيعية) وبمبادىء المساواة والزكاة في الاسلام .

٦ ـ لولا التمدن الاسلامي لما نهض الشرق، تماماً كما كان باعثاً لنهضة الغرب . وينقل عن روبرتسن قوله «في الزمن الذي كان العرب يتدارسون فيه هذه العلوم وينشرونها في بلادهم كان اهالي أوربا في حالة لم يزالوا يندبونها حتى اليوم»[٤].

٧ ـ ناقش الغلاييني كرومر في مواضيع التعصب والقصاص والمرأة وغيرها، واستند الى شتى الآراء ليظهر غلبة الغاية والقصد على كرومر .

والمهم في رد الغلاييني ليس مسعاه ونيته، بل طريقة المعالجة واسلوبها، أي منهجية الرد التقليدي التي تستعين بما يأتي عن الغربيين على انه مصدر قوة، فاعتراف الآخر بالعرب حضارةً وكياناً يعني ضمناً تعظيم هذا الآخر والوثوق بسيادته . كما ان هذا الاستناد الى الآخر، أي الغرب، يحتمل الترويح النفسي وتجاوز الحاضر وملابساته وشدة وطأته، اذ يكفي النفس ان تتذكر عظمة زالت لتطمئن الى حاضرها، ويكفيها اعتراف العظماء بها لتعيد تشكيل مرجعيتها بين الاسلام والغرب.

وليس صعباً تجاوز هذا الأمر او ذاك لايجاد حل وسط تجمع عنده الآراء المختلفة، الداعية الى توفيقية معينة، طيلة هذه السنوات، ولغاية الافتراقات الاساس في مواضع فكرية وسياسية وثقافية، بدت فيها بارزة كتابات طه حسين وعلي عبدالرازق وقسطنطين زريق برغم استمرار مداعبة النقائض بالتمنيات والاعتبارات.

ولتبين مسيرة التآلف والاختلاف، يمكن ان نمر بكلمة صاحب مجلة المقتطف لتأبين الراحل د. صروف في مايس ١٩٢٨، عندما قال وان الشرقيين لا يستطيعون ان يباروا الغربيين في ميدان العمران الا اذا أخذوا أخذهم في درس العلوم الطبيعية وجعلها وسيلة لاتقان الزراعة والصناعة، ودرس العلوم الفلسفية وجعلها قاعدة للآداب والاخلاق والمعاملات. . .

[لكن] تيار العلم لا يعرف السكون»، فالمباراة عنده لا بد منها، وكذلك الافادة المعرفية المتقدمة باستمرار. لكنه لا يطرح فكرته على أساس تغريب الشرق، بل على أساس الافادة والتمايز في آن واحد، ضمن جدلية التآلف والاختلاف التي بدأت تتأكد منذ العقدين الاولين. وقال في كلمته ايضاً «أفلا نستطيع نحن ان نمزج علم الغرب بشطر من فلسفة الشرق، وأن نخفف مادية الغرب بشيء من روحانية الشرق فنخرج للعالم وللحياة حضارة جديدة فلا تكون حضارة مصرية فحسب ولا حضارة عربية فحسب، بل حضارة عالمية». أي ان جدلية التآلف والاختلاف تطمح دائماً الى النمط الاوسع للحضارة، او الحضارة بدون حدود[٥].

لكن السمات المتداخلة لهذه الجدلية يمكن ان تظهر بشكل اوسع في تقويم صريح للباحث محمد كردعلي نشره في عام ١٩٢٨ وخص به حركة الاستشراق: اذ وضع مجمل وجهات نظره في سياق العلاقة بالاستشراق من جانب وفي السياق

التاريخي - السياسي للحركة نفسها منذ ان أخذت العصور الاوربية الوسيطة من معارف العرب ولغتهم بصفتها لغة أدب عالٍ تحتاج هذه العصور اليه في تهذيب اخلاقها ومعارفها برغم خشية الفئات الحاكمة، والكنيسة تحديداً، مما تعنيه الافادة من المعارف العربية الاسلامية من اضعاف للايمان الكنسي. ولهذا لم يكن مستغرباً ان تكثر الترجمة في ايطاليا وتتسع بينما كانت اسبانيا تحرق مؤلفات العرب. لكن اتجاه الأخذ عن العرب اكتسب مواصفاته السياسية والتجارية ايضاً عند (الثورة الاستعمارية) في الغرب واشتداد الحاجة الى آداب العرب وعلومهم لاغراض جديدة تحتمها هذه «الثورة»، وهو اتجاه تعزز في عصر التنوير، وتزايد سلطة العقل، مقروناً بنزوع اوسع للتعامل مع الانسان على انه متتبع للمعرفة اينما حل ورحل، حتى اصبحت المانيا، فضلاً عن انكلترا وفرنسا، ميداناً اساسياً لنقل أمهات الكتب وتحقيقها. وينقل عن هومبولد قوله «ان من اجل نتائج المدنية الحديثة ان تؤلف جميع الامم المستنيرة أسرة واحدة عندما تمس الحاجة لخدمة العلم والآداب والفنون وكل ما ينشأ من تقرير حقيقة وينبعث عن فكر وحس ويرتفع به الانسان الى ما فوق الحاجات العادية في المجتمع»[٦]. واذ ينظر محمد كردعلي الى الجهد الاستشراقي (أو جهد علماء المشرقيات) فانه يخص بالاشادة والثناء المواصفات المعرفية لهذا الجهد، لا سيما جوانب تحقيق النصوص وفهرستها وتدقيقها وتهميشها واستعادة اصولها ومطابقتها ونشرها. ولهذا يقول في استقصاءاته لمجموع ما أعدوه ونشروه،

«أعلى دي ساسي ودي سلان ورينو وفليشر وستنفيلد وفلوغل وفريتاغ وموللر وساخاو وآلورد ودوزي ودي خوي وجوينبول وهوتسما وفان فلوتن وليس وُرَيْت واميدروز ومرجليوث وبوير ويفن ولايل ومكراثي وجويدي ونللينو وكودرا وريبرا وغولدميهير وكركاس ورمزن وغوتولد وتورنبرغ ومن تبعهم ومشى على أثرهم ممن طبعوا الامهات او طبعت تحت نظرهم وبتحقيقهم - هؤلاء الرجال أعلوا مقام المشرقيات في الغرب»[٧].

لكن الشيء الذي لا بد من ذكره عن التمهيد لموضوع التأثيرات الفعلية للاستشراق في الفكر العربي في سياق الجدلية المذكورة هو ان المستشرقين لم يكونوا مجموعة من المؤلفين والكتاب الذين يمارسون الكتابة في الغرب حسب، بل ان اغلب هؤلاء كانوا اعضاءً في المجامع العلمية العربية، لا سيما المجمع العلمي العربي في دمشق، بحيث ان قائمة اعضاء المجمع التي ظهرت في الجزء الاول من المجلد السابع (كانون الثاني ١٩٢٧) ضمت ثمانية وثلاثين اسماً[٨] كانوا يتفاعلون مع الكتاب والمؤلفين والباحثين والمفكرين العرب في القراءات والدراسات والنتاجات المشتركة والمؤتمرات والندوات، ويقيمون معهم شتى الحوارات. واذا كانت دعوات الاصلاح قد جعلت من الافادة المادية ميسورة ومطلوبة طيلة مرحلة «غزو الغرب للشرق»، كما يقول احمد امين في زعماء الاصلاح في العصر الحديث، فان «الحضارة المعنوية، من افكار وعقائد.... قد قوبلت بحذر، ولم تتفتح لها الصدور كما تفتحت للحضارة المادية، لأنها احياناً تصدم العقيدة، وأحياناً تخالف التقاليد والافكار الموروثة». اما انتشارها فقد بقي بين فئات معينة، «وهي طبقات المثقفين ثقافة اجنبية او من كان من تلاميذهم»[٩]. لكن هذا التفريق ليس دقيقاً تماماً كما لوحظ عند محمد عبده من قبل، وكما يلاحظ عند علي عبدالرازق لاحقاً،

فالتنبه الى ادانة بعض الغربيين للاستبداد أوقد عند هؤلاء وغيرهم حس التفريق بين الاسلام المحض، او الصافي، وبين أدران الاستبداد والحكم، وهو ما شكل سجال علي عبدالرازق الجرىء ورفضه للتكوين السياسي المستبد الذي ساد مراحل ما بعد الراشدين[10].

وما ذكره احمد امين في سيرته الشخصية عن المهاد الفكري للمثقفين العرب في النصف الاول من القرن الماضي، وما ظهر عنه من كتابات وآراء في الاستشراق وقضية اليقظة القومية والتحول المدني وإعادة النظر في الموروث وقراءة التاريخ، يمكن ان يصدق على العشرات منهم في انحاء الوطن، في العراق والشام ولبنان كما هو الحال في تونس والمغرب. كما ان هذا المهاد المقترن بملاحظة الغرب والأخذ عنه او الاعتراض عليه يتناقض ضرورة مع مهاد تقليدي رفض الغرب منذ البدء. فعند تخرجه في مدرسة المعلمين العليا (١٩١٤) كان يختلف عن زملائه الذين اجتمعوا الى بعضهم، امثال احمد زكي واحمد عبدالسلام الكرداني ومحمد عبدالواحد خلاف ومحمد كامل سليم ومحمد فريد ابو حديد ومحمد احمد الغمراوي... الخ، إذ ان هؤلاء «ثقافتهم عصرية بحتة، وثقافتي شرعية كثيراً وعصرية قليلاً». أما طبيعة أثر الثقافة العصرية فيهم فيراه كما يأتي: «هذا الآخر هوايته التاريخ، يطيل القراءة فيه ويفتتن باسلوب الاوربيين في كتابته وقدرتهم على التحليل الدقيق ورجوع الجزئيات الى كلياتها وحريتهم في تقدير الابطال. والاعتداد بشخصيتهم». وهذا نفسه «ينقد كتابة التاريخ عند العرب، فقد أحسنوا في رواية التاريخ ولم يحسنوا فلسفتها الا ما كان من ابن خلدون فقد أحسن في فلسفة التاريخ وقصر في تطبيقها على الاحداث». وبقدر ما تعنيه هذه الملاحظات من تأثر بالفكر السياسي والاستشراقي في كتابة التاريخ ونقده وفي استخدام المناهج المختلفة، فإنها تنبه ايضاً الى مهاد فكري وطني وقومي جاء نتيجة لمثل هذا التلاقح. اذ يقول في الاشارة الى انضمام حسن مختار رسمي ويوسف الجندي وصبري أبو علم الى مجموعتهم «دب في الجماعة روح التفكير القومي»[11]. وما يتردد لدى احمد امين نقرأ مثله عند زكي مبارك والرصافي وبطرس البستاني وحسين الهراوي[12].

لكن هذا النزوع يتبلور بدقة اكبر لدى آخرين في الثلاثينات، اولئك الذين يشكلون الفئة الثالثة بين المثقفين العرب، او الفئة الأوسع، كما يتوقع كراتشقوفسكي[13].

ولربما كان قسطنطين زريق في «الوعي القومي، دار المكشوف - بيروت ١٩٣٩» من بين ممثلي هؤلاء المبرزين، كونه يجمع بين الوعي القومي وضروراته ومستلزماته وبين التصور الواقعي للنهضة: فدعواه لوعي الذات العربية يشترط ايضاً المعرفة بها، وهي معرفة يشارك في تكوينها دارسو المشرقيات الغربيون أمثال نولدكه Noeldeke[14] والرحالة امثال شارلز هوبر Huber، مشيراً الى ان الثقافة العربية «لن يضيرها ان تتصل بالثقافة الغربية وتأخذ عنها». لكنه يطرح الفكرة في سياق مشروعه الاوسع للنهضة القومية العربية، داعياً الى الافادة من الغرب في تكوينه الاقتصادي، وعلمه، وكذلك فلسفته منهجاً واسلوباً للتفكير ومهاد الافكار والفلسفة، فإذ تؤلف هذه حقيقة الغرب، فإن العرب في نهضتهم مدعوون الى الأخذ بهذه الحقيقة مع تعمق في خصوصية الذات القومية، فما يصلح للغرب قد لا يصلح للعرب، فما والقومية سوى توازن بين القوى المختلفة التي تتجاذب افراد الأمة وجماعاتها: القوى الاقتصادية، والدينية، والجنسية، والاقليمية». فإذ تهب «نسمات روح جديدة» من حضارة الغرب في نهاية القرن الماضي، فإنها بعد الحرب الاولى تتعاظم في «عاصفة هوجاء تتلاعب بالأمة

العربية»، اذ على العرب الانفتاح على الغرب من جانب، وأخذ النهضة القومية من جانب آخر عن «فلسفة» قومية، بموجب أسس فكرية، وعقيدة قومية، وتنظيم للمشروع القومي، وتوضيح لرسالة الأمة في حاضرها، يشارك فيها المفكرون والساسة والمعنيون بهذا المشروع القومي. أي ان «زريق» كان يرى في فكر العقدين السابقين تعثراً، كما أشار عند تعليقه على عدد الهلال (نيسان ١٩٣٨) عن «العرب والاسلام»، الذي أسهم فيه بين آخرين طه حسين. لكنه لم يربط بين هذا التعثر وموضوع الحضارة المتوسطية التي اشاعتها اصلاً كتابات تنمان وريتان ولامس، وبعدهما جوتيبه ولدرجة ما برهّيه، وهو موضوع وثيق العلاقة بالفكرة الاقليمية حينئذٍ، كما سيتبين بعد حين، كما انه وثيق العلاقة بصراع مرجعيات الافكار السائدة، التي يبقى مهادها الأوسع ممثلاً بكتابات محمد كردعلي وغيره[١٥].

ومثل هذا المهاد الملء بالافكار والآراء لا يمكن ان يظهر نسيجاً متشابهاً، كما انه ليس مستوعباً سالباً لما يأتيه من فكر: وعلى الرغم من ان الباحث محمد كرد علي يسقط احساسه بالدين الى جهد علماء المشرقيات على نظرته الكلية للموضوع، الا انه يمكن ان يوافق العديدين ايضاً في ان بعض الجهود الاستشراقية، خارج تحقيق النصوص واصدار الفهارس والقواميس، تشتمل على افكار قابلة للمناقشة والاختلاف، ولهذا يقول في التعقيب على كل من محمد روحي فيصل وقبله الشيخ عبدالعزيز جاويش:

واني لم امتدح المستشرقين الا من الوجهة التي افادوا بها حضارتنا.

ويضيف:

«واعلم ان كثيرين منهم يعملون لسياسة بلادهم اولاً، وان منهم دعاة دين متعصبين يتخذون الاستشراق سلماً لخدمة دينهم على نحو ما كان اسلافهم في القرون الوسطى، ومن أحب ان يقف على تحريف المخرفين من المستشرقين، وانصاف المنصفين منهم في احكامهم على الاسلام والعرب فليرجع الى كتابي الاخير (الاسلام والحضارة العربية) فمعظم هذا السفر يدور على هذا المحور».

لكنه يستدرك ايضاً في الاشارة الى خطأ افتراض التطابق بين احاسيسنا وأحاسيس المستشرقين وآرائهم، اذ يقول:

«وأحب مع هذا الا يفوتنا انه ليس من المعقول ان نكلف من لم يتأدبوا بأدبنا، ولم تعمل فيهم أحاسيسنا، ولا دانوا ديننا، ان يعتقدوا ما نعتقد، ويكتبوا فينا ما نحب، فلكل جنس تفكيره، ولكل جيل مدنيته، ولكل انسان اهواؤه واغراضه»[١٦].

ومثل هذا الطرح لنسبية ردود الافعال والآراء وسياقاتها وأطرها الحضارية والمعرفية والتاريخية والعرقية والشخصية يشتمل ايضاً على «اعتذار» دمث عن اخطاء الآخرين من المستشرقين ضمن (سياق اعتذاري) هو الآخر يتكرر في الثقافة العربية قبالة سياقات اخرى «رافضة» او «متآلفة». ولربما جمع رد محمد روحي فيصل هذين الجانبين في مقالته الموجهة الى «الاستاذ محمد كرد علي: اغراض المستشرقين»، والتي طالب فيها المؤرخ

الباحث بالتخصيص في الثناء لا الاطلاق، كأن يخص المستشرق «برتزل» بالتقدير مثلاً لكتاب محمد. كما انه يتفق معه في ان «بين المستشرقين طائفة معتدلة قد اخلصت في دراستها الاخلاص كله، فنظرت الى الادب العربي والتاريخ الاسلامي والى كل ما انتجه الشرقيون من دين وعلم وفلسفة نظرة مجردة عن الهوى كما يتطلبها البحث العلمي الحديث». لكنه يرى ان هؤلاء «لا يتجاوزون عدد الاصابع» بين كثرة هائلة اشتملت على خمسة وستين اسماً مضى في تعدادهم. أما بواعث هؤلاء في تقديره فيرجع بعضها الى اصل الاستشراق، أي العامل الديني، لدراسة العرب الفاتحين في العصور الوسطى، قبل ان يتغير هذا العامل عند خدم الاستشراق السياسي جراء تحولات في الوجهة والهدف، داخلية: كحملة المتنورين الاوربيين على الدين في حينه، وخارجية: بحكم سعي الغرب لاستعباد الشرق. يقول في هذا المجال، «فوضع المستشرقون انفسهم تحت تصرف رجال السياسة، يدلون اليهم بما يعلمون عن الشرقيين لتتمكن اقدامهم في بلاد الشرق، وتكون لهم على اهله سلطة خالدة».

لكن توجه محمد روحي فيصل انصب على أمر واحد شائك ومعقد، هو كتاب «في تاريخ اللغات السامية» لأرنست رينان، الذي لم يكن استشراقياً محضاً برغم تأثيره الواسع في الكتابات المختلفة طيلة القرن التاسع ومنتصف القرن العشرين، ولو بحث محمد روحي فيصل في التأثيرات الفعلية لوجهة التفسير العرقي الرينانية على المستشرقين وتناولاتهم للمجتمع والحياة والآداب العربية لكان اكثر اصابة لهدفه ودقة في اعتراضاته وملاحظاته. وخلاصة فكرة رينان كما يختصرها محمد روحي فيصل تتضمن بعض الامور المتداولة التي يمكن ايجازها كما يأتي لورود ما يتعلق بها لاحقاً:

١ ـ ان الجنس السامي توصل الى اصفى صورة دينية لغياب التفكير لديه، فهو جنس الكتب المنزلة والحكم الرمزية والمزامير والاناشيد.

٢ ـ ان الجنس السامي تعوزه «الروحانية السامية التي عرفها الهنود والالمان. وليس له هذا الاحساس بالجمال الذي بلغ حد الكمال عند اليونان.

٣ ـ ان الساميين (بديهتهم حاضرة ولكنها محدودة، وهم يفهمون الوحدة بشكل غريب، فالتوحيد هو اهم خصائصهم»، ومن آثاره التعصب.

٤ ـ الساميون «تنقصهم الدهشة التي تدعو الى التساؤل والتفكير، والتي تدعو الى البحث عن الحقيقة» فالمعتقد التوحيدي يجعلهم يحيلون كل الامور الى الله العليم القدير.

٥ ـ انهم دون فلسفة، لأن ما هو منقول ليس فلسفة.

٦ ـ ان شعرهم «يعوزه الاختلاف والتنويع» ولهذا يشيع عند العرب الشعر الشخصي الغنائي، بينما يشيع عند اليهود الشعر المجازي؛ فانعدام «المخيلة» ينفي الاختراع!

٧ ـ «الساميون ينقصهم الاحساس بالتنويع، فالتشريع السامي لم يعرف مطلقاً الا نوعاً واحداً من القصاص هو الموت. وملكة الضحك معدومة عند الساميين».

٨ ـ «الاخلاق نفسها ينظر اليها الساميون نظرة تخالف نظرتنا اليها، فالسامي لا يعرف مطلقاً ان عليه واجبات الا لنفسه، واذا طلبت اليه ان يحافظ على كلمته ويبر بوعده وان يقيم العدل بلا تحيز فانما طلبت اليه مستحيلاً، فالأنانية تتمثل فيهم بأجلى مظهرها»[٦].

ولم يناقش محمد روحي فيصل هذه الافكار التي نقلها عن الاصل الفرنسي صادق برسوم مطر، لكنها اشتملت على ما هو

متوارث متداول في الثقافة الغربية بكل اسقاطاته الدينية والاجتماعية والسياسية، واختلاطات الانطباعات والوقائع بالمقاييس والاعتبارات، قبل ان يبتدىء بعض المستشرقين اليهود في تهديم بعض هذه الافكار او احالتها الى الآداب العربية بمعزل عن أطارها السامي الذي طرحه الاوربيون في مطلع العصر الايديولوجي ضمن الانحياز الكلي للأصول اليونانية، وهو انحياز له شأنه وتأثيراته وأوهامه ايضاً(١٨).

لكن هذا الرد، او ما يمكن ان يتطابق معه من مناقشات ترد على ألسنة زكي مبارك ومعروف الرصافي وغيرهما، لا يعني ايقاف النزوع المتزايد نحو التعريف بالجهد الاستشراقي والثناء عليه. اذ يمكن ان تكون الثلاثينات مرحلة سجال وجدال في الثقافة العربية، لكن هذه الطبيعة المميزة للمرحلة والتي كانت لها مسبباتها المتشابهة داخل الوطن العربي، كانت تتناغم ايضاً مع انماط ثقافية غربية، تتمرد على بعض «الاتجاهات الاستعمارية» وتتبنى وجهات يسارية تناهض الاستعمار لكنها تدين المجتمعات الشرقية ايضاً وتدعو الى تحضرها بطرائق ليست معزولة ضرورة عن عقلية المركزية الاوربية ذاتها. وكانت الردود العربية تتوزع ضرورة في اختصاصات متباينة ، يرى المثقفون العرب بعضها شديد العلاقة بالفكر المضاد ، كما هو شأن زكي مبارك عندما انجز الدكتوراه في (النثر الفني) ليحصل على بغيته في عام ١٩٣١ ويصحح «اغلاط المستشرقين»(١٩)، ويرد على دعاة فكرة «الادب المصري» الاقليمية الدارجة في حينه. ويشدد على ان «تكون لنا خطة قومية في التعرف الى الشرق، خطة قومية تنزل من القلوب منزلة اليقين، وتفرض على المصري ان يشعر بالاخوة الصحيحة لكل من يتكلم اللغة العربية».

ويضيف في الاتجاه نفسه «هذه الامم العربية لا خلاص لها الا باتحادها».

وليس صعباً ربط اشارات احمد امين السابقة حول التجمعات القومية بما يقوله زكي مبارك في هذا المجال او بما يقوله قسطنطين زريق وبعض المثقفين المشارقة والمغاربة في حينه: فاذا كان زريق يدعو الى نظرية قومية، يسهم في تكوينها المفكرون، وينهض بها الساسة، فإن هذه الدعوة كانت قائمة داخل الاجواء العربية، كما انها تمثل رداً على الارتباك الموجود في المفاهيم والآراء بشأن الشعب والامة والعروبة والاسلام، وهو الارتباك الذي اشار اليه زريق عند تعقيبه على مجلد مجلة الهلال (نيسان ١٩٣٨) عن (العرب والاسلام). وهو ماسنفرد له باباً خاصاً في الفكر القومي والاستشراق في دراسة لاحقة. وكان طه حسين يخوض سجالاته ضد فكرة الامة الواحدة، عندما يعتمد تقسيمي العقل القديم والحديث، الامبراطوري والديمقراطي، بما يفصح ضمناً عن تأثيرات يونانية وأوربية متشابكة، تقود في النهاية الى الفكرة الاقليمية التي يعتمدها في مستقبل الثقافة في مصر.

يقول طه حسين:

«وربما كان من الامثلة الظريفة الطريفة التي تبين الفرق بين العقل العربي القديم، والعقل العربي الحديث في هذا العصر الذي نعيش فيه مسألة الوحدة العربية او الوحدة الاسلامية التي يكثر فيها الكلام وتشتد فيها الخصومة، فما اظن ان الناس يختلفون في ان هذه الوحدة نافعة للشعوب العربية وللشعوب الاسلامية أشد النفع، وفي ان مصالحهم تدعوهم اليها وتدفعهم اليها دفعاً، ولكنهم مع ذلك يختلفون ويختصمون لا لشيء الا لأنهم يختلفون في تصور

هـذه الوحـدة حسب ما يتاح لهم من العقـل القـديم او العقل الحـديث. فـأمـا اصحـاب القـديم فيفهمون هـذه الوحـدة كـما يفهمهـا القـدماء في ظـل سلطان شامـل يبسط عليهـا جناحيه ويحوطها بقـوتـه وبـأسـه. . . واما اصحاب العقل الحديث فيفهمون هذه الوحدة عـلى نحو مـا تفهم عليه في البـلاد المتحضـرة بالحضارات الحديثة الاوربية، يفهمونها عـلى انها لا تنفع ولا تفيد الا اذا احتفظت بالقوميات والشخصيـات الـوطنيـة والحـريـات الكـاملة لاعضـائها والسيـادة العـامـة لهم في حيـاتهم الداخلية والخارجية قـامت على الحلف الـذي لا يفني أمة في امة ولا يخضع شعباً لشعب، وانما يمكن الامم من ان تتعاون على اساس ما يكون بين الانداد من المساواة»[20].

ولم تكن دعواته هذه بعيدة عن المـوضوع الـذي خاض معركته فيه، اي النثر الفني، لانه ربط بين «التغريبية» وبين تقليل شأن الآداب العربية، حتى رد على دعاة حضارة البحر المتوسط، والمعظمين للعقل اليوناني، اذ كان زكي مبارك يخوض معـركته تحت اشراف مرسيه «رأس المستشرقـين في فرنسـا» كما يقـال، لدرجة ان (مـاسينيون) نصحـه بعدم التنـاطح معـه لا سيما في فصلين من الرسالة يتعارضان مع افكـار مرسيه في نشأة النـثر الفني.

إذ كان المتشرقون يصرون على ان اتصال العرب بالفرس واليونان مسؤول عن ولادة النثر الفني الذي لم يسبقه غير اطوار من السجع والنسيب. وكان مـرسيه، ومن (شـايعـه كـالـدكتـور طه حسين، كما يقول زكي مبارك: «[21] . . . . يقضي بان العرب في الجاهلية، كانوا يعيشون عيشة أولية، والحياة الاولية لا توجب النثر الفني لأنه لغة العقل، وقد تسمح بالشعر لأنه لغة العاطفة والخيال»[21]. أي ان ما يبدو متخصصاً بالنثر يمتد في الواقع الى (الارضية) التي اقيمت فوقها الصراعات الحضارية والعرقيـة، وتفـرعت عنها معـارك العقـل واصـولـه، والمسـألـة الاقليميـة والمتـوسطيـة والقوميـة. ولهذا لم يكن مستغـرباً ان يكـون هذا المـوضوع ايضـاً مثار اهتمـام آخرين أمثـال الشـاعـر معـروف الرصافي. إذذهب الرصافي الى المناقشة مـذهباًفنيـاً، داعيـاً مـرسيه الى الاعتراف بـ «العقل الغريزي المطبوع» والى اعتماد «الخطب» كبعض من النـثر الفني، ماراً بعـد ذلك عـلى مـا يمثله القـرآن والحديث من نثر فني، محاججاً زكي مبارك ومعارضاً المستشرقين الذين يقول «اني اشم رائحة الكره والبغض» عندهم ازاء «كل ما يخص العرب والاسلام»، عارضاً لكتاب التاريخ الاسلامي لكايتانو الايطالي[22] أي ان محور الجدل يبقى دائراً حول فكـرة افضلية الاعراق برغم سخرية عباس محمود العقاد من الموضوع على لسان ابي العلاء، داعيا الجميع الى الاحتكام في الافضليات الى الله لا الى البشر انفسهم[23].

ولربما كانت هذه الافكار وغيرها في ذهن نجيب العقيقي وهو يصدر كتابه الموسع «المستشرقون» في عام ١٩٣٧: فالعقيقي قـدم جرداً واسعـاً للمؤلفات التي انتقـاها وحققهـا وأصدرهـا المستشرقون، وتابع التطور التاريخي للاستشراق وعوامله، لكنه خلص الى ان الاستشراق لا يمكن ان يبدو مجرد فعالية سياسية او دينية، لأنه ملكـة ولأنه حب فضـول يـستدعي الجلد والصبـر والتنقيب لدرجة تمكن المستشرقين من الاتيان بمخطوطـات الى الحياة الثقافية بعدما تجاهلها العرب. لكن اغلب هذه كانت في عهدة هؤلاء المستشرقين برغم ذلك. ومر العقيقي على انحيازات

المثقفين العرب للاستشراق كطه حسين، واختلاف الآخرين معه كالشدياق، بقصد ان يستعرض مبادىء الاستشراق التي افاد منها المثقفون العرب، مؤكداً على:

ـ مبدأ الشك الذي لم يشع برغم ظهوره عند الغزالي وابي العلاء، الا بعد ان اصبح ظاهرة في التفكير الاوربي منذ (ده كارت).

ـ فن التاريخ الادبي الذي استعان بدراسة الاصول والتأثيرات، وهو في تقديره لم يتقن من قبل عند العرب.

لكنه يؤاخذ بعض المستشرقين على «التعصب» و«هفوات النقل»، ويتجنب التداخلات الفكرية للموضوع، داعياً الى تجديد الادب العربي الحديث عبر اعادة تفكيك منتوج الاستشراق او كسر الحجارة الكريمة التي انتشلوها واعادة صياغتها[٢].

أي ان السياق الكلي لمثل هذه الدراسة الموسعة يكاد يشتمل على نزعات «الاعتذار» و«الاختلاف» اليسير و«التآلف» والافادة، بما يجعله الاطار المعتدل الاوسع لوجهات نظر المثقفين العرب حينئذ، وهو اطار سائد في غياب محيط أدق في التقصي الفكري من جانب ولظهور النزعة المضادة للاستعمار من جانب آخر، قوية متجاوبة مع نزعات مثقفي اليسار الاوربيين دون انهماك كلي في المواجهة اللازمة لأسس المشروع الاستعماري، أي ان «الندية» المعرفية المتكافئة لم تظهر بعد خارج دائرة الاسماء المعروفة كمصطفى عبدالرازق وطه حسين وزكي مبارك وقسطنطين زريق وبعدهم عبدالرحمن بدوي وغيره، وهي اسماء تتفاوت موقفاً لدرجة الاختلاف والقطيعة!

الاّ ان الاطار المرجعي الآخر الذي لا بد من الاشارة اليه، هو الدراسات الغربية في تاريخ الاستشراق ومضمونه، وهي دراسات عديدة طيلة الثلاثينات تخصيصاً. ولم تكن هذه الدراسات متحيزة تحيزات قاطعة، بل انها كانت تتوخىٰ في الاقل ذكر العوامل المختلفة في تاريخ الاستشراق من جانب والتنبيه دون تخصيص بهفوات المستشرقين في بعض الامور الاساسية.

الاهم من ذلك ان هذه المقالات اشتملت على نصائح المستشرقين للمحدثين العرب:

١ ـ اذ يدعو برنارد لوس العرب الى استعادة (العقل) بديلاً للسلطة والنقل.

٢ ـ ويدعو فلب حتي المثقفين العرب الى اعتماد الافكار الاوربية في موضوعي الامة والقومية والبعث العربي، لأن واقع الحال في تقديره جاء بالمفهوم القومي والانبعاث جراء الاحتكاك العصري بالغرب.

٣ ـ دعا اربري العرب الى الافادة من الفكر اليوناني والعودة اليه كما عادت اوربا وأفادت منه.

٤ ـ دعا جرمانوس العرب الى توسيع الحريات واحاطة مثقفيهم بالعناية من خلال التعليق على شكوى الحكيم في انه كان يجول بين الامصار العربية غريباً، مكبلاً بالقيود[٥].

ونذكر مثلاً على ذلك سلسلة احاديث برنارد لوس في الاذاعة البريطانية، والتي اعدت للنشر بعد حين، ليقوم عبدالوهاب الامين بنشرها مترجمة في الرسالة[٦]. إن اهم الافكار التي أوردها لوس تتقاطع مع الفرضيات العرقية المقرونة بالسامية، اذ ان القضية الفلسطينية لم تكن مثارة حينئذٍ بالشكل الذي يتألب فيه الفكر الصهيوني بالحدة المستجدة منذ الخمسينات:

١ ـ يشير لوس الى ان دين اوربا للعرب مضاعف، لانهم قدموا لها «ميراث الفكر والعلم الاغريقي» من جانب

وعلموها (طريقة جديدة في الدراسة، تلك الطريقة التي وضعت العقل فوق السلطة، ودافعت عن البحث العلمي الحر.

وقد كان هذان الدرسان هما اللذين لعبا اكبر دور في اعطاء نهاية للعصور الوسطى، وبعث النهضة... وولادة اوربا الجديدة».

٢ - يتوجه لوس نحو العرب المحدثين منتقداً، قائلاً «من مآسي التاريخ الآن ان العرب ينسون في هذا الوقت الأشياء التي علموها.. لأوربا، وان يقوموا بدراستها مرة اخرى بعد مضي عدة عصور»، مقتبساً عن المستعرب الانكليزي (اديلارد) - القرن الثاني عشر - قوله في هذا الامر راداً على خصومه، «انني والعقل دليلي قد تعلمت أمراً واحداً من اساتذتي العرب»، هو العقل، مفضلاً اياه على السلطة واصفاً اياها بانها لجام لا غير «فإن السلطة في حد ذاتها لا يمكن ان توحي بالثقة الى الحكيم».

٣ - يخص لوس العوامل المختلفة للاهتمام بالدراسات الشرقية بالملاحظة، مؤكداً العامل اللاهوتي والسياسي والتجاري .

٤ - لكنه خص بالعناية بالمر وبلنت، وكلاهما من دارسي المشرقيات الذين تشربوا الحياة العربية وتعمقوا في «روح الامة العربية ولغتها».

ولم تكن التفسيرات التي قدمها توماس أرنولد قليلة الشان في ايجاد المرجعية الجديدة التي تتفاوت نسبياً مع بعض ما هو سائد في القرن الماضي ازاء التكوين العربي القومي وطبيعة الثقافة العربية وتاريخها: ويرغم اعتماد توماس ارنولد على التفسير الاقتصادي والجغرافي في هجرة الجنس العربي وانتشاره، الا انه اكد على اهمية «روح الافتخار بالقومية العربية المشتركة» التي كانت «اقوى عند العرب منها في الغالب عند أية أمة اخرى»(٢٧).

ويعزو اعتناق الاقوام العربية المسيحية للدين الاسلامي الى العامل نفسه، لكنه لم يظهر ما يجعله مختلفاً عن (فلب حتي) مثلاً في معنى النشأة القومية او البعث العربي: اذ يرى حتي ايضاً وجود عوامل جغرافية وحضارية عديدة تقود الى الانتصار العربي القديم، لكنه يحدد الانتصار الاسلامي بظهور النبي محمد (ﷺ)، الذي، كما يقول «نفث روحاً حية جديدة في أبناء قومه، وجاء بمبادىء دين جديد، وسن شرائع لأمة جديدة، ووضع انظمة لمؤسسات حكومية جديدة». لكنه يرى الجزيرة «بعيدة عن مجرى العالم السياسي» قبل ذلك، وأدت ظروفها المختلفة الى ظهور الهجرات منها منذ القدم، وهي هجرات نشطة. واذ يرى مفهوم «البعث العربي» وليد القرن التاسع عشر في ضوء الاحتكاك الجديد بالغرب اثر الانحطاط الذي قادت اليه الهيمنة العثمانية فضلاً عن العوامل الخارجية، فانه يعد مفهوم القومية وبالمعنى المستحدث، ليس رديفاً للشعور القومي الذي كان قائماً مرتبطاً باللغة العربية وطريقة الحياة المشتركة والروابط والتقاليد والافكار في الحياة العربية. «ولكن ذلك شيء والقومية الحديثة كما عرفناها شيء آخر»، لانها تعني تحديداً (الاخلاص لوطن جغرافي محدود يخضع له كل اخلاص آخر.. حتى الديني اذا لزم الامر). ويرى حتي، ان ذلك لم يكن قائماً في العصور الوسيطة عند العرب او عند غيرهم في ظل الوجود الامبراطوري الاسلامي(٢٨).

ولم تكن دعوة أربري لترجمة النصوص الادبية اليونانية بعيدة عن تصورات المستشرقين لمنطوق النهضة الحديثة في الثلاثينات: فهو اذ يقتبس عن الجاحظ افادة العرب من كتب الاوائل في الحكمة والعلم، يدعو المحدثين الى تقليد اوربا في أخذها عن «الآداب اليونانية واللاتينية» لتكون هذه «باعثاً لحياة

جديدة في ميدان العلم والادب، ووسيلة لغرس بذور الآداب القومية في كل بلد من البلاد الأوربية»[٢٩]، ويرى أربري ان «الفن التمثيلي انما ولد في بلاد اليونان»، مستعيناً بالمقارنة التي اجراها جب في كتابه (تراث الاسلام)، والتي يرى فيها ان الادب العربي يمتلك قوة الصياغة لكنه يشكو الجمود والاغراق والمبالغة، بينما ادب اليونان متنوع واضح الشدة والوقار. واذ يلجأ الكاتب الشرقي الى البديع والكناية والاستعارة؛ ويؤثر الالوان الساحرة للتأثير الحسي، فان اليوناني يحقق (العظمة بتوخي البساطة والسهولة وعدم الاندفاع)، أي ان أربري يقر بما قالته مدرسة الفكر اليوناني التي ترى قوة الثقافة الادبية الغربية راجعة الى عودتها الى هذا الفكر الادبي، وليس الى غيره.

وتبقى المناقشة العربية لهذا الموضوع ضعيفة، حتى عندما يتصدى لها بعض المختصين من هم على شاكلة محمود احمد شاكر. اذ كان يناقش كتاب عبدالرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية من الزوايا الفيلولوجية والنصية، تاركاً ما اسقطه بدوي من تبجيل على (آرائهم في الفكر الاسلامي والتاريخ العربي)[٣٠] دون معالجة، شارحاً لنا ثانية (مباحث) المستشرقين على انها غايات واهداف تتوخى التبشير والسياسة الاستعمارية. أما الفئة الثالثة منهم فيؤاخذها على اخطاء التأويل وانعدام الفطرة.

وبكلمة اخرى فإن ميدان الثقافة العربية في العقود الاولى من هذا القرن، لا سيما الثلاثينات، كان مختلطاً بين الجهد العربي والجهد الاستشراقي: وكانت وجهات نظر المستشرقين في الآداب العربية والتواريخ والنصوص ذات فاعلية وفعالية تستمدهما من الجهود الكبيرة المبذولة طيلة قرنين لاحياء النصوص التراثية العربية، وهي جهود تجعل الجهد العربي المحلي يبدو ضئيلاً بالمقارنة. لكن هذه الجهود تبدو قوية لا بحكم الاحتكام الى المركزية الحضارية الاوربية حسب، بل والى النزعة العامة لدى المثقفين المحدثين المشرفين على الدوريات والعاملين فيها او في الجامعات للافادة من هذا المجهود، ومناقشته والاخذ عنه، في سياق جديد يتميز بالطموح العام للاستقلال من جانب وللتخلي الكلي عن التركة العثمانية الثقيلة ومخلفاتها من جانب آخر؛ فالتركة الثقيلة جعلت ردة الفعل مضاعفة باتجاه التحديث ضد معالم تلك التركة. ولهذا لم يكن اغناطيوس كراتشقويفسكي مخطئاً مثلاً عندما أشار الى سعة جمهرة المثقفين العرب الداعين الى اعتماد «الطرق الاوربية والثقافة الغربية وسيلة للوصول» الى تكوين الاصول الصحيحة للأدب العربي، والذين اعدهم مختلفين عن جماعة القديم او جماعة التقليد المحض للأوربيين.

اذ يقول كراتشقويفسكي بهذا الصدد:

> ان الفريق الاخير هو الذي فاز بأوفى عدد من الانصار، وبديهي ان مصير العرب السياسي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين أثر تأثيراً كبيراً في التيار الادبي. فتاريخ هذا العصر هو تاريخ الانفصال تدريجياً عن تركيا (سواء من الوجهة السياسية او الأدبية) ونشأة الروح القومية العربية التي اجتازت مراحل نموها بخطوات تختلف سرعتها باختلاف البلاد.

أي ان كراتشقويفسكي يرى في فريق التحديث دون التخلي عن المهمة القومية، او فريق التحديث من اجل الامة، بعضاً نشطاً من القوة التي قادت الى النهضة القومية، لكنه يرى في «تقدم الروح القومية» جراء القطيعة مع تركيا والردة عليها سبباً ايضاً في ظهور «نزعة فردية عند بعض الامم العربية»، تتحول في مضمار الادب الى دعوات اقليمية، شأن «تلك النزعة [التي] تنمو وتقوى في مصر حيث يدعو بعض المفكرين الى تمصير اللغة واحياء الأدب القومي»[٣١].

لكن هذه النزعة، والتي ظهرت عند عامية شكري

الخوري السورية ايضاً، لم تكن وليدة الردة على الغطاء التقليدي للغة حسب، بل انها كانت تنبعث ايضاً من مسعىً ضعيف متخاذل ازاء التهمة العرقية او من خضوع لنظرة اقليمية اخرى للمنطقة طرحها بعض الساسة وجماعة الاستشراق السياسي؛ بل ان بعض الدارسين امثال خليل هنداوي ذهبوا في تعليل نجاح (ملحمة) علي محمود طه في (ارواح واشباح) لاختيار الشاعر للجو اليوناني، داعياً في آب ١٩٤٢ في مقال منشور بمجلة (الحديث) السورية الى الافادة من الادب اليوناني؛ آخذاً عن أوبري رأيه في ان الادب اليوناني كان لا بد منه للادب العربي لدرجة تفوق الحاجة الى الفلسفة.

أي ان الموضوع كان مثاراً لدرجة انهماك العديدين في تعليلاته والبحث فيه، تماماً كما كانت وجهة النظر المغايرة تجد العشرات الذين يقولون ان العرب اضطروا الى الاخذ عن الفلسفة اليونانية لوجود مناخ معدٍ لذلك اولاً اثناء فتح الشام وقبل مجيء الدولة العباسية اصلاً، ولحاجة الامة العربية، بصفتها «أمة أدب لساني» الى الحكمة والمعرفة، فـ «العقل في الفلسفة اداة المعرفة بين كل الامم»، كما يقول محمود اللبابيدي في الاديب (كانون الثاني ١٩٤٣)[٣٢]. وعدا الحاجة، فان العربي ليس معنياً بآداب حروب اليونان واحوالهم المغايرة لاحوال العرب؛ كما ان «العربي يتعصب لأدبه». ويضيف اللبابيدي، ان الادب اليوناني (أدب وثني) آلهته لها خصائص الانسان، وهو ما لا يطيقه العربي المسلم. وبرغم ان اللبابيدي قدم تفريقاً حسناً بين الادب والفلسفة، وبين العاطفة والعقل، الا ان القضية المثارة حينئذ لا تخص المفاضلات، بل تعنى بالمادة نفسها، وبدلالاتها المعرفية والسكانية: فالمركزية الاوربية التي تقيم مرجعيتها مع الفكر اليوناني ترى افضليتها على أساس افضلية آدابها وفلسفتها، وهو ما كان المفكرون العرب مدعوين الى مناقشته بتعمق وجدية.

اذ ان المشكلة الفعلية التي واجهت الفئات العربية الثقافية الثلاث طيلة العقود الاولى للقرن الحالي[٣٣] هي ضعف المناقشة الكلية للفكر الاستشراقي وقلة الصبر والهمة التي تستدعيها قضايا النصوص التراثية او الاستنتاجات. ولهذا السبب كان استقبال التيار اليوناني في ضوء تأكيدات المستشرقين عن حاجة الادب والثقافة اليه في هذا العصر هو الاستقبال الأبرز، كما ان النتائج المترتبة عليه في الموقف والاتجاه بقيت قائمة لاحقاً، أي اننا لسنا ازاء مدرسة النشار وتأثراتها حسب، بل ازاء الدراسة الموسعة لمصطفى عبدالرازق، ومن تتلمذ على يديه، كما اننا ازاء مواقف ثقافية تترتب على الموقف الفكري من الآداب اليونانية تظهر عند طه حسين وتوفيق الحكيم تستدعي منا الدراسة والتقصي قبل الاستنتاج بشأن الظرف العام لتلك المرحلة المزدحمة بالافكار في تاريخ الثقافة العربية، وقضايا المفكرين العرب.

وحيث ان المقارنات والمقاربات في داخل الثقافة والوعي العربيين تناقش دائماً في اطار مرجعين، الموروث او النهضة الاوربية، وان الاخيرة تعاد الى الفكر اليوناني عادة فإن التناول العربي للموضوع من شأنه ان يقودنا ايضاً الى طبيعة جدلية التآلف والاختلاف، بكل حدتها هذه المرة.

كان عبدالرحمن بدوي يقدم في عام ١٩٤٠ لترجماته عن **(التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية)**[٣٤] بملاحظات خلاصتها ان (روح الحضارة الاسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية)، قائلاً عن الاخيرة انها تمتاز بالنزعة الذاتية، او باستقلالية الفرد كياناً، بما يعني وضعها «افقياً» مع الذوات، وبضمنها الالهة. اي تنشأ الفلسفة في مثل هذا المحيط لكونها تعبيراً عن ذات من جانب، واداتها العقل الحر من جانب آخر. ان «الفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية» لانها، أي الروح، «تفني الذات في كل ..... يعلو على الذوات كلها»، وهي بالتالي «تنكر الذاتية ..... أشد الأنكار». وبكلمة اخرى فإن

هذه الروح في تقدير عبدالرحمن بدوي، وتمشياً مع آراء المستشرقين، تعجز عن انتاج الفلسفة او تمثلها، برغم انها «تعلقت بظواهرها». ويمضي بدوي في تفسير غياب بعض الفنون على الاساس نفسه، فالذاتية هي المولدة للطرافة والتنوع، ولهذا لا ينتج الفنان الاسلامي غير التزويق، خاصةً وان المكان لا يعدو ان يكون لدى هذه الروح عبارة عن «خلاء غامض هائل» على عكس رؤية اليونانيين اليه على انه «الاجسام نفسها، محددة معينة». وليس عسيراً تبين أثر كارل هينرش بكر على بدوي ليس في تخليه عن المذهب (الفيلولوجي) في التأصيل حسب، بل وفي مسعاه لتبين التباعد والتقارب بين الشرق والغرب، كما يقول، في العلاقة بتراث الاوائل، أي بالعمق التاريخي للحضارة الاوربية كما يعده مفكرو العصر الماضي: فما يسميه بانبثاق الشخصية المستقلة انحداراً عن الرومانية هو الذي أوجد الحضارة «التي بنت اوربا الجديدة. أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبثاق، بل انا مازلنا نرى حتى اليوم (!) ان الصحفيين يلجأون في كتاباتهم الى البراهين المأخوذة عن الكتب او العقل». وهذا الاستنتاج يقود بكر الى تفسير غياب الفن الشخصي، وبالتالي غياب ولادة «الرجل الحديث» و«صورة الرجل الكامل العاري» في الشرق جراء اختفاء «عالم الحس الحي في الشرق... وراء التجريدات العقلية... ذلك لأن الشرق تعوزه النزعة الى تصوير الذات تصويراً مجسماً». وواضح ان بدوي يميل الى آراء بكر ميلاً شديداً لقربها من اتجاه عام ساد في منتصف القرن الماضي حول تفسير غياب التشخيص الفني والنثري في الكتابة العربية، تكرر عند عدد من الكتاب العرب في مطلع القرن وهم يتحدثون عن الفنون والآداب واجناسها؛ لدرجة انه تجاهل حتى بحث غولدزنيهر الذي يخص مواقف الفلاسفة والمتكلمين المسلمين والذي أدرجه بين مختاراته. كما انه لم يفصح عن ميل لآراء أربري وأرنولد في هذا الموضوع على الرغم من ذيوع هذه بين النخبة المثقفة حينئذ.

وكان بدوي يتصدى ايضاً لكتاب مصطفى عبدالرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية بالاطراء، على الرغم من ان عبدالرازق اختط وجهة نظر تفترق كثيراً عن انهماك بدوي في التراث اليوناني. وكان كتاب مصطفى عبدالرازق عبارة عن مجموع محاضراته ١٩٢٨ - ١٩٣٨ عندما كان استاذاً للفلسفة الاسلامية، في كلية الآداب في القاهرة.

لم يكن كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية قطيعة مع اتجاهات او آراء ضرورة، لكنه كان إفادة قصوى من بعض مواصفات كتابة تاريخ الفلسفة عند الغربيين، بعد جيل تنمان وريتان وغيرهما، كما انه افاد من مناهج اخرى غير الفيلولوجية، لا سيما التاريخية والاجتماعية والنزعات المقارنة والشعبوية التي ازدهرت في نهاية القرن الماضي، واعترفت ضمناً للشعوب بموروث شعبي واسع، اضخم من المتداول عنها والمكتوب. اي ان الموروث الشعبوي (الفولكلور) الذي تتجسد العناية به لاحقاً عند فريزر مثلاً لا يشكل خلفية تدفق الشعر الجديد، بل انه العودة الى انسان ما قبل الفلسفة، بما يحتم ضمناً البحث في الخطوات اللاحقة لنهضة العقل، والمرور بالحضارات القديمة معزولة عن الافكار القاطعة بشأن امتداد الحضارة الغربية في الارث اليوناني او الروماني. أي ان «المركزية الاوربية» التي تشكلت في منتصف القرن العشرين مفهوماً، انما كانت تقوم فعلاً في القرن التاسع عشر، وتظهر في مختلف الكتابات التي تعتمد على المقارنة دائماً بين الاسلام (ظاهراً في انظمة الحكم التي تطرحها كتب التاريخ او التي ترصدها الملاحظة في الحكم العثماني) وبين انظمة الغرب القائمة، والتي تشهد ولادة الديمقراطيات ونهضة الايديولوجية وكثرة الافكار واصطراع الطوائف (ثيولوجياً). ولهذا يفيد مصطفى عبدالرازق اولاً من دي بور وغيره في تكوين (التمهيد) لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ثم يعتمد على عدد من الدارسين الغربيين الذين يختلفون عن مرجعيات القرن التاسع عشر العنصرية التي تعيد العقل الى

العنصر الآري وتقرن العاطفة بالعنصر السامي،

فهو ينقل عن ولف Wulf قوله بوجود فلسفة عربية اسلامية ليست منسوخة، بل فيها ما هو مبتكر، وحتى عندما يخص المأخوذ عن اليونان وغيرهم، يقول ولف «انتهى العرب الى نسق فلسفي فريد في بابه، يوفق بين مقالات متخالفة». كما ينقل عن بيكاڤيه ان العرب اقرب الى الابداع والابتكار، بينما يشير الى اعتقاد ليون جوتييه في ان الفلسفة الاسلامية تعبر عن الحقيقة النظرية بذاتها، بما لا يعني خضوعها للعقائد. أما في تعريف الفلسفة الاسلامية فثمة ميل لدى هورتن وماسينيون الى اعتبار الفلسفة الاسلامية شاملة جامعة للفلسفة والحكمة ومباحث علم الكلام والتصوف؛ الأمر الذي يسر مصطفى عبدالرازق ويدفعه الى اعتماد هذا التعريف في تكوين مبادىء كتابه وابوابه[٣٥].

والسؤال الابرز عند عبدالرحمن بدوي في نقده لكتاب مصطفى عبدالرازق هو لماذا يجري التأكيد الاستشراقي على الفلسفة الاسلامية ايضاً؟ يقول عبدالرحمن بدوي «ان التراث الفلسفي والعلمي العربي كان أهم ما خلفته الحضارة الاسلامية من آثار في اوربا»، ولربما كان سبباً صحيحاً يجاري في اهميته موضوع العلوم. ان تقصي المجهود الفلسفي الاسلامي «تركيبي شامل» كما يبدو عند بكر وتنمان، حسب اشارة بدوي، أما كتاب اشميلدرز (بحث في المدارس الفلسفية عند العرب) الصادر في باريس سنة ١٨٤٢ وكذلك كتاب مُنك «امشاج من الفلسفة اليهودية والعربية، ١٨٥٩»، فانها يمثلان النزوع نحو التفصيل ازاء الاتجاهات والمدارس الفلسفية وروادها بما يفصح عن نظرة تحليلية، تقود تدريجياً الى التخصص، كما كان شأن رينان و(بومشترك) وفورجيه وغيرهما، في الدراسات التفصيلية والمتخصصة التي افادت من المنهج الفلولوجي ونزوعه في تأصيل المصادر، أي ان ثمة ارضية هيأتها مثل هذه الدراسة، كان لا بد من ان تقود الى خطوات لاحقة، كتلك التي تأكدت في نهاية القرن الماضي عندما تنامى المنهج العلمي، في البحث عن مصادر الفلسفة واتجاهاتها ومراحلها.... الخ. لكن الكتاب الاوربيين من امثال دي بور كانوا مأخوذين بهذه الاتجاهات الجديدة، وهم يمدّون المعرفة المتيسرة أمامهم نهائية، لدرجة ان طغى عليها محيطهم المباشر وأثرت فيهم معرفتهم الأوسع بالوعاء اليوناني الذي يجري تشديد الانتساب اليه في منتصف القرن الماضي تمشياً لا مع النزوع التنويري الاسبق بل ومع الضعف الذي انتاب جسد الكنيسة. ويرى بدوي في حينه، ان «التطرف في استخراج المصادر والتأثرات» من قبل المستشرقين انفسهم قاد «الى تطرف في رد الفعل ضده، خصوصاً عند من يشعرون بانهم جرحوا في كيانهم»، أي المثقفين العرب الذين واجهوا تهمة النقل عن الفلسفة اليونانية.

لم يكن مصطفى عبدالرازق من بين هؤلاء، فجهده يختلف عن غيره، وحتى عن طه حسين في (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/١٩١٨)، وزكي مبارك في (الغزالي) وجميل صليبا (بحث في الفلسفة الالهية عن ابن سينا)، وكامل عياد (علم التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون)، والدكتور ابراهيم مدكور (الفارابي) و(الاورغانون الاستطالي في العالم العربي): هكذا يقول بدوي في حينه، لأن هذه جميعاً (رسائل جامعية، فلم تصدر اذن عن ارادة حرة للبحث في هذا الباب) او انها (نزوع الى رد الفعل)[٣٦].

وسواء كان مصطفى عبدالرازق قد اضطر في النتيجة الى اعتماد مناهج أميل برهية في اقتفاء تاريخ الفلسفة قائماً على «الوحدة والاضطراد»، كما يقول د. محمد عابد الجابري[٣٧]، وبالتالي عدم التحرر من سلطة الفكر الغربي، أم انه قدر على تقصي بذور التفكير العقلي العربي، فإن كتابه في حينه لم يكن قليل الشأن، بصفته أرضية لدراسات عربية لاحقة، شأن كتاب ابراهيم مدكور (الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق). أي ان الكتابين كانا يمثلان في حينه محاولات في التأصيل، لكنها

المحاولات التي تبقى مشدودة الى ما تريد الرد عليه او تصويبه بحكم ذيوع المنهجية الاوربية باتجاهاتها التاريخية والفلولوجية و(العلمية) والذاتية، وهي اتجاهات تبقى محاصرة للذهن العربي الذي لم يبن بعد مرجعيته الكلية التي تتيح له التحرك بحرية في مصادره ومعلوماته ومقارناته ومقارباته، شأنه في ذلك شأن المجتمع العربي نفسه: ولم يكن غريباً في مثل هذا الواقع ان تجري الاستعانة الدائمة بـ (الحضارة الاوربية) حتى عندما تكثر الدعوات للتخلص من عقدة التبعية، بل ان هذه العقدة تتفاقم في بعض الحالات لتعني الرغبة في الانشداد الى حضارة اخرى، كما ظهرت عند طه حسين.

الهوامش

١) في تناول العوامل المختلفة وكذلك في طبيعة عصر التنوير، يراجع د. فاروق ابو زيد، عصر التنوير العربي - مصدر سابق ؛ كذلك د. نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب؛ والفكر العربي في مائة سنة .

٢) الاسلام روح المدنية (بيروت: ١٩٠٨)، ص١١ . وبالنسبة للاشارات اللاحقة، الصفحات ١٣، ٦٩، ١٦، ٤١، ٥٠ - ٥٥، ٨٤ بالتتابع .

٣) كثرت الاشارات الى جرجي زيدان عند عدد كبير من اصحاب الاتجاه «التقليدي» في الحوار مع الغرب .

٤) المصدر نفسه، ص٨٤. اجريت بعض التعديلات التي تستدعيها سلامة اللغة في المقتبس .

٥) المجلد ٧٢، ص ٤٨٣، ٤٨٦ - ٤٨٧ .

٦) أشار محمد كرد علي الى افادته من تاريخ علماء المشرقيات في اوربا في القرن الثاني عشر الى التاسع عشر لـ (دوكا) - بالفرنسية؛ تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر للاب لويس شيخو؛ اكتفاء القنوع بما هو مطبوع للدكتور ادوار فنديك؛ تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان؛ غرائب الغرب لمحمد كرد علي؛ فضلاً عن مجلات عربية واجنبية، تراجع مجلة المجمع العلمي العربي، أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية)، م٧، ج١٠ (تشرين اول ١٩٢٧)، ٤٣٣ - ٤٥٦ . وكانت الدراسة في الاصل محاضرة في المجمع العلمي، اعاد القاءها في نادي دار المعلمين العليا بالقاهرة (٥ أيار ١٩٢٧)، ايضاً، ص ٤٤٠ للمقتبس اعلاه .

٧) الصفحات ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٥٦ بالتوالي.

(٨) كانت قائمة المجمع العلمي العربي في دمشق لسنة ١٩٢٦ تضم كلاً من :

الرئيس : السيد محمد كرد علي

« الاعضاء »

	السادة :	محل الاقامة
١	اسعد الحكيم	دمشق
٢	انيس سلوم (عامل)	«
٣	بهجة البيطار	«
٤	خليل مردم بك	«
٥	رشيد بقدونس	«
٦	سليم البخاري	«
٧	سليم الجندي	«
٨	سليم عنحوري	«
٩	شفيق جبري	«
١٠	عارف النكدي	«
١١	عبد القادر المبارك	«
١٢	عبد القادر المغربي (عامل)	«
١٣	عبد الله رعد	دمشق
١٤	فارس الخوري	«
١٥	مرشد خاطر	«
١٦	مسعود الكواكبي	«
١٧	مصطفى الشهابي	«
١٨	ابراهيم منذر	بيروت
١٩	امين الريحاني	«
٢٠	بولس الخولي	«
٢١	جبر ضومط	«
٢٢	شكيب أرسلان	«
٢٣	عبد الباسط فتح الله	«
٢٤	عبد الرحمن سلام	بيروت
٢٥	عبد الله البستاني	«
٢٦	فيليب حتي	«
٢٧	فيليب طرازي	«
٢٨	لويس شيخو	«
٢٩	عيسى اسكندر المعلوف	زحلة
٣٠	احمد رضا	النبطية
٣١	جرجي ني	طرابلس الشام
٣٢	سليمان احمد	اللاذقية
٣٣	ادوارد مرقص	«
٣٤	محمد زين العابدين	انطاكية
٣٥	بدر الدين النعساني	حلب
٣٦	جرجس شلحت	«
٣٧	جرجس منش	«
٣٨	راغب الطباخ	«
٣٩	عبد الحميد الجابري	«
٤٠	عبد الحميد الكيالي	«
٤١	قسطاكي الحمصي	«
٤٢	كامل الغزي	«
٤٣	ميخائيل صقال	«
٤٤	اسعاف النشاشيبي	القدس
٤٥	سعيد الكرمي	طول كرم
٤٦	رضا الشبيبي	النجف الاشرف
٤٧	امين المعلوف	بغداد
٤٨	انستاس الكرملي	«
٤٩	جميل صدقي الزهاوي	«
٥٠	عز الدين علم الدين	«
٥١	كاظم الدجيلي	«
٥٢	معروف الرصافي	«
٥٣	احمد الاسكندري	القاهرة
٥٤	احمد تيمور	«
٥٥	احمد زكي	«
٥٦	احمد عيسى	«
٥٧	اسعد خليل داغر	«
٥٨	رشيد رضا	«
٥٩	عباس محمود العقاد	«
٦٠	محمد الخضر حسين	«
٦١	يعقوب صروف	«
٦٢	زكي مغامز	الاستانة
٦٣	حسن حسني عبد الوهاب	تونس
٦٤	محمد بن ابي شنب	الجزائر
٦٥	محمد أجمل خان	الهند

***

على الاقلة

٦٦ ملوسيه	Marçais	تونس
٦٧ ماسه	Massé	الجزائر
٦٨ كي	Guy	ازمير
٦٩ ميشو بلير	Michaux-Bellaire	طنجة
٧٠ هوار	Huart	باريز
٧١ فراند	Ferrand	〃
٧٢ دوسو	Dussaud	〃
٧٣ ماسينيون	Massignon	〃
٧٤ بوفا	Bouvat	〃
٧٥ جويدي	Guidi	ايطاليا
٧٦ نالينو	Nallino	〃
٧٧ آسين	Asin	اسبانيا
٧٨ لوبس	Lopès	البرتغال
٧٩ مونته	Montet	سويسرا
٨٠ هيس	Hess	〃
٨١ سنوك هورغرونيه	Snouck-Hurgronje	هولانده
٨٢ هوتسما	Houtsma	〃
٨٣ ارندونك	Arendonk	〃
٨٤ مرجليوث	Margoliouth	انكلترا
٨٥ بفن	Bevan	〃
٨٦ هومل	Hommel	المانيا
٨٧ ساخاو	Sachau	〃
٨٨ بروكلمن	Brockelmann	〃
٨٩ هوروفيتز	Horovitz	〃
٩٠ هرزفلد	Herzfeld	المانيا
٩١ هارتمان	Hartmann	〃
٩٢ ميتوخ	Mittwoch	〃
٩٣ سترستن	Zettersteen	السويد
٩٤ اوسترروب	Œstrup	الدانيمارك
٩٥ بول	Buhl	〃
٩٦ بدرسن	Pedersen	〃
٩٧ موجيك	Mzik	النمسا
٩٨ ماهلر	Mohler	المجر
٩٩ كوفالسكي	Kowalski	بولونيا
١٠٠ كراتشوفسكي	Kratchkovsky	روسيا
١٠١ موزل	Musil	تشيكوسلوفاكيا
١٠٢ ماكدونالد	Macdonald	اميركا
١٠٣ كرسيكو	Karsikko	فنلاندا [1]

(١) والاعضاء الذين تقدم الجمع م المرحومون : الشيخ طاهر الجزائري في دمشق . والسيد نجلة زريق في القدس . والسيد اغناطيوس غولدصيهر في بودابست والسيد مرتين هارتمان في برلين . والسيد رنه باسه في الجزائر . واحمد كمال باشا والسيد مصطفى لطفي المنفلوطي في القاهرة . والسيد محمود شكري الالوسي في بغداد . والسيد غريفيني والسيد رفيق العظم في القاهرة . والسيد حسن بيهم في بيروت . والدكتور صالح قنباز في حماة . والسيد ماتجو والسيد الياس القدسي في دمشق . والسيد براون في كمبرج . أجزل الله ثوابهم .

٩) زعماء الاصلاح في العصر الحديث (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ومكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥)، ص ٣٣٨ .

١٠) الاسلام واصول الحكم (١٩٢٥)، ٧٦ - ٧٧، ٨٧ - ٨٨، ٢٠٠ .

١١) حياتي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١ ، ١٩٦٩)، ص ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، بالتتابع .

١٢) يراجع مثلاً بطرس البستاني، اطوار الاستشراق واعمال المستشرقين، ادباء العرب، عصر الانبعاث (بيروت، ١٩٣٧، حسين الهراوي، المستشرقون والاسلام (القاهرة ١٩٣٦). وترد الاشارات لاحقاً لزكي مبارك والرصافي . . . الخ .

١٣) «في الادب العربي الحديث»، الرسالة، العدد ١٧٠ (السنة الرابعة)، ١٩٣٦، ص ١٦٢٥ - ١٦٢٧ .

١٤) جرت الاشارة الى نولدكه عندما عرض لمقدمة احمد زكي لكتاب الاصنام لابي منذر هشام بن محمد الكلبي، ص ١٢٥، بالاشارات التالية الى الصفحات ١٣٩، ٦٦، ٥، ١٠ .

١٥) تنبه د. محمد السويسي الى هذا الامر عند متابعته لكتاب محمد كرد علي، الاسلام والحضارة العربية (القاهرة، ١٩٣٤)، اذ احتفى بما قاله قوتييه عن الحضارة الاسلامية وجهودها العلمي دون ان يتلمس شكوك أميل فيلكس قوتييه الذي قضى وقتاً طويلاً في الجزائر. يراجع بحثه (آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها)، مناهج المستشرقين، المنظمة العربية للتربية والثقافة - ج٢/ص ٦٤ .

١٦) محمد كرد علي، «اغراض المستشرقين»، الرسالة، العدد ١١٤، السنة٣، ١٩٣٥، ص ٧٧، ١٤. وكان الشيخ عبدالعزيز جاويش قد عقب على محاضرة محمد كرد علي في دار المعلمين العليا بالقاهرة (٥ مايس ١٩٢٨)، مشيراً الى انه تجاهل اغراض علماء المشرقيات الغربيين في الدين والسياسة. وكان محمد كرد علي قد واصل الاشارة الى فضل علماء المشرقيات في الغرب وعلى

حضارتنا وآدابنا» في مناسبات عديدة. راجع مثلاً رأيه في (كرنكو) وجهوده في اصدار نصوص الدواوين الشعرية والكتب التراثية اللغوية والنقدية . . . الخ، الرسالة، العدد ١١٥، السنة٣، ١٩٣٥، ص ١٥١٥ .

١٧) «الى الاستاذ محمد كرد علي: اغراض الاستشراق»، الرسالة، العدد ١١١، السنة الثالثة (١٩٣٥)، ص ١٣٣١ - ١٣٣٥ .

١٨) لاحظ مثلاً ان وجهات نظر رينان وقوبينو ليست ذاتها التي ظهرت عند جوتيه وبرغيه ، برغم وحدة الاساس. وكانت افكار قوبينو قد اصبحت مصدراً للفكر النازي في حينه، وظهرت مقالة في مجلة العلمي الامريكية ترد على هذه الافكار، نقلتها مجلة المقتطف (حزيران ١٩٣٤)، واعاد الاقتباس عنها مصطفى عبدالرازق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)، (ط٢/١٩٤٤)، ص ٢٨ - ٢٩ . ورد الكاتب الامريكي على نظرية التفوق الآري، والنوردي تخصيصاً، لكن الردود هذه تدخل في اطار لا علاقة لها بالعروبة والاسلام، بل تخص المواجهة اليهودية وكذلك اليسارية للفكر النازي وأسسه ومرتكزاته .

١٩) جريدة البلاغ «حياة مصر الادبية في عهد الاحتلال» تموز ١٩٣٢ .

٢٠) يراجع: نوار الجندي، زكي مبارك: دراسة تحليلية لحياته وأدبه، الصفحات ٣٦، ٩٨، ١٠٤، ١٣٠ - تراجع كتبه ايضاً ومقالاته في البلاغ، لا سيما ما يخص معاركه الادبية مع طه حسين، وكذلك النثر الفني في القرن الرابع (١٩٣٤)؛ الطبعة المستخدمة هي طبعة (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥)، ص ١٢ - ١٣، ٣٧ - ٣٨ .

٢١) (الوعي القومي)، ص ١١ - ١٢ .

٢٢) رسائل التعليقات (بيروت: دار ريحاني ، ط٢ ، ١٩٥٧)، ص ١١٢ - ١١٣، ١٢٤ .

٢٣) رجعة أبي العلاء (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط٢)، ص ٦٠ - ٦٥.

٢٤) «بيروت ١٩٣٧»، ص ١٩٦ - ١٩٩، مبادىء الشك وفن التاريخ الادبي ٢١٦ - ٢١٧، ورد الغمراوي على طه حسين ٢١٨، المآخذ، ٢٢٣ - ٢٢٧؛ التجديد ٢٢٩ .

٢٥) «مشاركة الادب الانجليزي في الدراسات العربية»، العدد ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٨؛ السنة العاشرة ١٩٤٢، والاشارات بالتعاقب هي الى الاعداد ٤٧٨، ص ٨٤٣؛ ٤٧٩، ص ٨٦١؛ ٤٨٦، ص ١٠٠٤ .

٢٦) «توفيق الحكيم في نظر كاتب اوربي»، الرسالة؛ العدد ٣٤٣ (السنة الثامنة)، ١٩٤٠، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

٢٧) «الدعاية الاسلامية» ترجمة الفتاح السرنجاوي وعمر الدسوقي وعبدالعزيز مجيد، الرسالة، العدد ٣٠٥ (السنة السابعة)، ١٩٣٩، ص ٩١٣ - ٩١٤ .

٢٨) مثل هذه الشذرات موجودة في كتابات قلب حق . واختصرها في لقاء اجرته معه مجلة العربي؛ ك١، ١٩٥٨، الصفحات ٦٦ - ٧١ .

٢٩) «حاجة اللغة العربية الى دراسة الثقافة اليونانية»، الرسالة، العدد/١٢ (تموز ١٩٣٣)، ١٩ - ٢١ .

٣٠) (المستشرقون)، الرسالة، العدد ٣٥١ (السنة الثامنة ١٩٤٠)، ص ٥٣٩ - ٥٤٢ .

٣١) «في الادب العربي الحديث»، الرسالة، العدد ١٧٠ (السنة الرابعة)، ١٩٣٦، ص ١٦٢٥ - ١٦٢٧ . واستكملت في الاعداد ١٧١، ١٧٤، ١٨١ للسنة نفسها. وكان الكاتب قد خص بالذكر في الاجيال المتعاقبة بطرس البستاني، ورفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وعبدالله الفكري، حيث كانت مرحلة التنور في تقديره. ثم ذكر محمد عبده وجورجي زيدان، والمنفلوطي؛ اللذين ساهما في احياء الحركة الادبية، قبل ازدهار المدرسة السورية لكل من امين الريحاني وميخائيل نعيمة وجبران ورشيد أيوب وايليا ابو ماضي ونسيب عريضة (جماعة الرابطة القلمية). اما جماعة المدرسة السورية الامريكية في البرازيل فهم: الياس فرحات، ورشيد سليم خوري، وفوزي المعلوف. وشكري الخوري. وبعدها عادت الزعامة الادبية للمصريين، حيث الجماعة المصرية، كلطفي السيد ومحمد حسين هيكل. وبعدها يخص الكاتب بالشرح ما هو متداول ومعروف من الاسماء والمذاهب والاجناس الادبية .

٣٢) يقول كراتشكوفسكي في تعداد هذه الاتجاهات الادبية العربية، «ان تاريخ الادب العربي الحديث ليس الا تاريخ النفوذ الاوربي، فقد اتجه هذا الادب اتجاهين رئيسين: النضال بين الافكار القديمة وبين الافكار الحديثة، والمشكلات التي نشأت من طابع الفن الاوربي الحديث. وقد اتخذ هذا النضال اشكالاً متباينة في المضمار الادبي، فشوهدت في كل مرحلة تقلبات تختلف عن الاخرى. وأهم الميول التي ظهرت بجلاء هي اولاً: الاحتجاج على كل جديد ومحاولة البقاء في دائرة القديم، واحياء الاساليب القديمة. ثانياً: السير سيراً سطحياً على منوال الاوربيين وتقليد أفكارهم، واحتقار الماضي العربي بأسره. ثالثاً: محاولة صبغ الاصول الصحيحة للادب العربي باشكال جديدة مبتكرة من أساسها، مع اتخاذ الطرق الاوربية والثقافة الغربية وسيلة للوصول الى هذا الغرض. وما تزال هذه الميول قائمة حتى الآن جنباً لجنب».
الرسالة، العدد ١٧٠ (١٩٣٦) ص ١٦٢٧ .

٣٣) (العرب بين الفلسفة اليونانية والادب اليوناني)، ص ٢٩ - ٣٥.

٣٤) دراسات لكبار المستشرقين (ط٤، دار القلم: بيروت ١٩٨٠)، ص ٢٧ - ٢٩ .

٣٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (١٩٢٥)، ط ٢ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤) ص ٢٥ ، ٢٦ - ٢٧، ٢٨ - ٢٩، بالتتابع.

٣٦) (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)، عرض، مجلة الاديب (كانون الثاني ١٩٤٥)، ص ٥١، ٥٢ .

٣٧) «الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية. . . .» في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، ج١ (منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج)، ص ٣١١ .

◇ أوحيت بتي - فلنحا فوازلن

العصفور الأبيض

دراسة في شعر حميد سعيد

ترجمة : د. نزار صبري

● الم يعد حب اللغة بطبيعة الحال مدوناً في حب الوطن ؟ الم تعد اللغة بكل جلاء الشغل الشاغل للشاعر حميد سعيد ؟ فعندما يتكلم باعجاب عن الشعراء العرب الكبار امثال جرير والمتنبي ، فانه يتحدث بادىء ذي بدء عن لغتهم ، وبوجه الخصوص ، عن الوحدات السائدة التي تجسدها الألفاظ . الم يكن احد سمات اللغة الشعرية هي لتحرير الكلمة جزئياً من التركيب النحوي ، حيث تولده اللغة ؟ بالأضافة الى ذلك ، الم يعد تراجع علم العروض والقافية أيضاً له اثره لاعادة القليل من الحقوق الى اللغة ؟ . ومنذ بداياته ، أوضح الشاعر بانه يريد ان يدخل اللغة في البيت الشعري وليس الزام اللغة على أن تدخل فيها الشعر . ولكن أية لغة هذه ؟ هل بالأمكان أن نتساءل - ان كل لغة ، كما يقول حميد سعيد : الكلمات الكلاسيكية القديمة والنادرة . والكلمات التي يكتنزها الشعر القديم لايزال يزينها شأنها في ذلك شأن اللغة المنطوقة ، والتي تعد انعكاساً للحياة ، أو اللغة الجديدة مع كل كلماتها الجديدة المنحوتة .

ولم يذهب الشاعر حميد سعيد بعيداً الى اعتبار وجود مفردات شعرية صرفة كمجموعة ثانوية لمفردات

اللغة . واذا كان الأمر صحيحاً ، انه في بداياته كان متلهفاً من أجل العثور على مساره الخاص ، باحثاً عنه من خلال الكلمات النادرة ذات الوقع المؤثر ، ومن خلال الصيغ الصرفية القديمة ايضاً ، فانه لايتوانى عن تقييم واختيار الانماط اللغوية ، وهذا يعني ان حبه للغة لاينطوي على استبعاد اي شيء في جوهر اللغة ، ولهذا فانه لن يحرم نفسه ابداً من توسيع القوالب الصرفية للغة لتشمل كلمات جديدة ، مقلصاً هكذا حدود أرضيتها الممتدة ، ويستثمر هكذا أيضاً هذه الفرصة التي تمنحها اللغة الى الشاعر ، وهو أستثمار فيه نوع من مرونة الصيغ والاشكال ، التي تتراجع أمام ضرورات موسيقى الكلمات والمقاطع الشعرية . فلنفتح قوسين ونعطي هنا حقاً ولو قليلاً الى حس وذوق الشاعر في التعبير الذي هو بالضرورة أضعاف وتسطيح لعمل الصائغ على الكلمات ، عندما يكون هناك تباين طفيف ولون خاصين بالكلمة ، فكل تعبير ذو تورية حريص على ان لايفقد منهما أي شيء ، وهنا يحل التحليل محل النكهة المباشرة التي تنطلق من البيت الشعري .

ينبغي بعد هذه المقدمة ان نتأمل دواوين الشاعر ففي ديوانه الاول «شواطيء لم تعرف الدفء » كان كثير الكلام عن الحزن بسبب اقامته الجبرية في مدينة السليمانية ، حيث امتزجت مع الكلمات عذابات الشاعر وآماله الجسيمة . وفي ديوانه «لغة الابراج الطينية» كان الشاعر يكثر من رمز (النخلة) التي يرمز بها الى فلسطين . اذ ان اغلب قصائد الديوان كتبت بعد نكسة الخامس من حزيران ، اذ تأثر كثيراً لذلك ، وازداد تعلقاً بطفولته التي تزامنت مع اغتصاب فلسطين ، وهي طفولة تميزت بحسها المرهف الذي يختلف عن عالم الكبار ، ان هذا الديوان يجسد تجربة شعرية ناضجة .

وياتي ديوانه الآخر «الاغاني الفجرية» الذي كتبت معظم قصائد في أسبانيا ، كان فيها مرهف الحس بسحر الحياة الاسبانية ، والليالي (المدريدية) والصباحات الاندلسية ، زد على ذلك ، فان الاندلس بماضيها ، قد حفزت الشاعر لاستحضار العلاقة العربية الأسبانية ، كما استحضر شعر الشاعر الأسباني غارسيا لوركا ، الذي يعتبر حضوره مهماً في القصيدة وبخاصة في قصيدته «غرناطة» بالاضافة الى استحضار الحياة الغجرية الأسبانية ، اما معظم قصائد «حرائق الحضور» التي كتبت في مدينة الرباط بالمغرب ، فقد تميزت هذه القصائد بحضور رموز تاريخية عربية، كالمروان بن الحكم ، .

وفي ديوانه «طفولة الماء» الذي كتبت قصائده بتأمل شديد ، وبحث مسهب ، سعى الشاعر الى التوفيق بين القصائد التي كتبت للمعركة وقصائده التي كان يستلهما من حبه للوطن وتجلت هنا حساسيته المفرطة في المزاوجة بين الطفولة والحرب ولانريد ان نسهب كثيراً إذ ينبغي القول هنا ، ان الشاعر كان قد تأثر ، كما أسلفنا ، باللغة الشعرية العربية ، لما تتميز به من صفاء ونقاء ، وان قصيدته «العصفور الابيض» تجمع في الوقت ذاته ، ذكريات الطفولة ، وهي الثيمة الرئيسة ، لديوانه السابق : الطفولة والحرب . فهذا العصفور ، رآه الشاعر ، وعمره أربع سنوات فوق سطح داره عندما كان يلعب «المصراع» . وقيل ان هذا العصفور هو «عصفور الجنة» .

لقد تأمل الشاعر الطبيعة في ديوانه «مملكة عبد الله» حيث تتفتح البراعم في الصباح ، وتفوح رائحة الخبز ، والخشب المحروق .

ان لغة الشاعر لغة غير معقدة . وعندما لايتطلب السرد ذلك ، يترك الفعل مكانه الى الجملة الأسمية ، فتصبح المقاطع الشعرية ، ذات ايقاع متناغم كحبات المسبحة .

---

* كتاب صدر باللغة الفرنسية للمستشرقة الفرنسية ، اوديت بتي استاذة الادب العربي في جامعة السوربون الجديدة .

د. يوسف بكار

خصوصية الذات ونفوذ الآخر

طه حسين

واستاذه نللينو

«وكل ما اتيح لي بعد هذين الاستاذين العظيمين (سيد علي المرصفي ونللينو) من الدرس والتحصيل في مصر وخارج مصر فهو قائم على هذا الاساس الذي تلقيته منهما في ذلك الطور الاول من اطوار الشباب».

(طه حسين)

ـ ١ ـ

فقد يكون المستشرق الايطالي نالينو(١) ـ فيما اعلم ـ من أقل المستشرقين حظّاً في الدراسات العربية التي تناولت الاستشراق والمستشرقين في الدراسات الأدبية والانسانية(٢)، وفي ما تركه من أثر علمي في تلميذه طه حسين مع ان مكانة نالينو من بين المستشرقين جميعاً «مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر(٣) ونلدكه(٤)». وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الاسلامية والعربية، وتعدد مناحي نشاطه، كما يمتاز بمنهجه الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء الى افتراض الفروض الواسعة الجزئية . . . ويمتاز ايضاً ببحوثه التحليلية الدقيقة، فهو لا يلجأ الى البحوث التركيبية الشاملة إلّا إذا حُمل عليها قسراً. ولهذا فإن نتائج ابحاثه نتائج حاسمة في معظم الأحيان، إن لم يكن فيها كلها. وهو في استقامته في الحكم لا يكاد يجاريه مستشرق آخر على وجه الاطلاق(٥).

لكن التلميذ لم يتردد في ان يبوح باشياء من أثر الاستاذ فيه هي التي التفت لها ـ في الغالب ـ نفر من الباحثين، فأشار اليها بعضهم وتخطاها مسرعاً، ووقف عندها، في شيء من التفاوت، اثنان فقط فيما دلني عليه اطلاعي وتتبعي.

وليس يضير طه حسين ومكانته في شيء ان تبحث عنده هذه القضية التي تخطت عناية الباحثين فيها أموراً كثيرة. فمن البديهي جداً ان يفيد من اساتذته ويتأثر بهم وينقدهم ويضيف اليهم ويتجاوزهم كما هي الحال معه هو تماماً. فقد تعلمت عليه، ومازالت أجيال، وأفادت منه وتجاوزته، احياناً، في بعض الدراسات. وهذه هي سنة الحياة والعلم ولا سبيل الى الخروج عليها.

[illegible] النقد الادبي بجامعة اليرموك اربد ـ الاردن

كانت صلة نالينو بمصر وثيقة جداً . فهي تعود الى عام ١٨٩٣م اذ أوفدته وزارة المعارف الايطالية ، بعد ان احرز شهرة علمية في ايطاليا ، ليدرس في القاهرة التي جاء اليها في ديسمبر (كانون الاول) ١٨٩٣ ، وظل فيها حتى مايو (أيار) من العام التالي ١٨٩٤ . واستفاد من اقامته هذه في فهم أحوال مصر بخاصة والشرق والاسلام بعامة ، وهو ما ظهر أثره في حياته العلمية لاحقاً ، إذ أصدر كتابه «اللغة العربية في لهجتها المصرية» لتعليم العربية للايطاليين ، ثم اسندت اليه ، في وطنه ، مهام علمية اكاديمية ذات صلة باللغة العربية والدراسات العربية والاسلامية ، وقد كان «مهتماً بالدراسات العربية وحدها دون غيرها من الدراسات الشرقية بخلاف غيره من المستشرقين الذين كانوا ـ في الغالب ـ يوجهون نشاطهم الى اكثر من ناحية واحدة من نواحي الاستشراق»[٦].

ودعته الجامعة المصرية القديمة لتدريس تاريخ الفلك عند العرب في العام الدراسي ١٩٠٩/١٩١٠ فتمخضت محاضراته عن كتابه المعروف «علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى» الذي طبع بروما عام ١٩١١ . ثم درّس في العامين الدراسيين التاليين تاريخ الادب العربي ، فكانت محاضراته هي التي سمعها منه طه حسين ودرسها عليه وجمعت ، فيما بعد ، في كتابه المعروف «تاريخ الآداب العربية : من الجاهلية حتى عصر بني أمية».

ثم دعت الجامعة الجديدة[٧] (الجامعة الحكومية) نالينو فيما بين ١٩٢٨ و١٩٢٩ ليدرّس تاريخ اليمن بكلية الآداب لمدة اربعة شهور كل سنة.

وعيّن ، في عام ١٩٣٣ ، عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة[٨]. وكانت آخر زيارة له لمصر عام ١٩٣٧ شتاء لحضور جلسات المجمع.

- ٣ -

فبعد ان انشئت الجامعة المصرية الاهلية (جامعة القاهرة اليوم) عام ١٩٠٨ وجعلت تستقدم اساتذة من المستشرقين ، تعرف طه حسين ، وكان طالباً في الازهر، على نالينو ونفر من زملائه المستشرقين بدءاً من العام الدراسي ١٩١٠/١٩١١ إذ كان يخرج مصبحاً الى الأزهر فيسمع فيه دروس الأدب من سيدعلي المرصفي[٩] ، ويخرج منه مع المساء الى الجامعة المصرية فيسمع فيها دروس الأدب من نالينو[١٠] .

وكان لدروس المستشرقين بعامة وقع طيب وأثر بالغ في نفس طه حسين ونفوس رفاق جيله كما يبدو من موازنته بين ما كان يدرّس في الأزهر وما كان يلقيه اولئك الاساتذة .

يقول[١١]:

«وكانت دروس الادب تلك التي كنت اسمعها في الأزهر حين يرتفع الضحىٰ تردني الى حياة الطلاب القدماء الذين كانوا يختلفون الى العلماء في مساجد البصرة والكوفة وبغداد . وكانت دروس الادب التي اسمعها في الجامعة حين يقبل المساء تدفعني الى حياة الطلاب الذين يختلفون الى الجامعات في روما وباريس وغيرهما من المدن الجامعية الأوربية الكبيرة».

ويقول[١٢] :

«..... وحين كانوا (الطلاب) يسمعون من شيوخهم في وجه النهار احاديث الفقه والنحو كما كانت تلقى في تلك الأوقات ، وبأيديهم ملازمهم تلك العتيقة يتبعون فيها ما يقرأ الشيوخ عليهم من الكتب ويسمعون لما يلقي عليهم الشيوخ من التأويل والتعليل والتحليل ، فيفهمون قليلاً ويعجزون عن فهم كثير مما كانوا يسمعون ، فإذا كان المساء جلسوا الى اساتذتهم اولئك من الأوربيين فسمعوا منهم

احاديث لا عهد لهم بمثلها تلقى عليهم باللغة العربية الفصحى مع شيء من التواء الالسنة بهذه اللغة ، فتقع تلك الاحاديث من آذانهم موقع الغرابة ومن قلوبهم مواقع الماء من ذوي الغلة الصادي ، فإن خلوا الى انفسهم ، بعد ذلك، وازنوا بين ما يسمعون وما يرون اول النهار وما يسمعون ويرون آخر النهار . . . . .

ووازنوا ، كذلك ، بين شيوخهم اولئك الذين كانوا لا يعربون إلّا حين يقرؤن في الكتب ، فإذا تكلموا غرقوا واغرقوا طلابهم في اللغة العامية الى أذقانهم او الى آذانهم ، وبين اساتذتهم اولئك الأوربيين الذين كانوا يعربون حين يقرؤن وحين يفسرون وحين يخوضون معهم فيما شاء الله من الوان الحديث . . .

وكانت هذه الموازنات تثير في قلوبهم فنوناً من التمرد وتدفع نفوسهم الى ضروب من الثورة والجموح . وكان هذا كله يعرضهم لكثير من الشر . . .

. . . من أجل هذا كله يستطيع القارىء المعاصر ان يقدر ما كان للجامعة المصرية القديمة من أثر بعيد فيما طرأ من تغير خصب على حياة ذلك الجيل من اجيال الشباب».

ويقول احمد امين[13] :

«. . . . ثم نمت الجامعة واستدعي لها بعض كبار المستشرقين . . . ، فاعجبني من دروسها محاضرات يلقيها الاستاذ نللينو في تاريخ الفلك عند العرب ، ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية يلقيها الاستاذ (سانتلانا)[14]، ومحاضرات في الجغرافية العربية يلقيها الاستاذ (جويدي)[15] ، ولكن، على كل حال، رأيت لوناً من الوان التعليم لم أعرفه : استقصاء في البحث ، وعمق في الدرس، وصبر على الرجوع الى المراجع المختلفة، ومقارنة بين ما يقوله العرب ويقول الافرنج واستنتاج هادىء رزين من كل ذلك».

٣ - ٢ :

أما دروس نالينو بخاصة وأثرها على طه حسين فقد كان كبيراً باعتراف التلميذ نفسه . لقد كان نالينو ثاني اثنين ظل العميد طوال حياته يذكّر بدينهما الكبير عليه وعمق تأثيرهما في حياته العقلية والعلمية كلها من خلال مسربين متوازيين لكنهما متكاملان .

ويتجلّى صدق التلميذ وروعته ووفاؤه وأمانته العلمية في اعترافه الدائم بفضلهما عليه وأثرهما فيه كما في قوله[16] :

«أما انا فقد سجلت غير مرة وأسجل الآن اني مدين بحياتي العقلية كلها لهذين الاستاذين العظيمين : سيد علي المرصفي . . . وكارلو نالينو .

احدهما علمني كيف أقرأ النص العربي القديم وكيف افهمه في نفسي وكيف أحاول محاكاته وعلمني الآخر كيف استنبط الحقائق من ذلك النص ، وكيف الائم بينها وكيف أصوغها آخر الأمر علماً يقرؤه الناس ويجدون فيه شيئاً ذا بال.

وكل ما أتيح لي بعد هذين الأستاذين العظيمين من الدرس والتحصيل في مصر وفي خارج مصر فهو قد أقيم على هذا الاساس الذي تلقيته منهما في ذلك الطور الأول من أطوار الشباب . بفضلهما لم أحس الغربة حين أمعنت في قراءة كتب الأدب القديم ، وحين اختلفت الى الاساتذة الأوربيين في جامعة باريس ، وحين امعنت في قراءة كتب الأدب الحديث .

فلا غرابة ، اذاً ، ان تكون حياتي كلها براً بهذين الاستاذين[17] وإكباراً لهما واعترافاً بفضلهما وشكراً لما أهديا إليّ من معروف وما اسديا اليّ من جميل . وشهد الله ما قرأت في كتاب قديم ولا حديث ولا حاولت كتابة في الأدب إلّا ذكرت احدهما او كليهما وارسلت اليهما من اعماق نفسي تحية الحب والاعجاب والشكر والوفاء».

وكما في قوله جواباً عن سؤال فؤاد دوارة[١٨]له: «مَنْ هم اساتذتك الذين لهم فضل كبير في توجيهك وتكوين ثقافتك؟».

«أولهم الشيخ سيدعلي المرصفي الذي وجهني الى الدراسة الادبية، ثم اثنان بعده من المستشرقين الايطاليين انتفعت بدروسهما في الجامعة الى أبعد حد:

احدهما الاستاذ نالينو الذي كان يدرّس لنا تاريخ الادب العربي في العصر الأموي خاصة، والثاني الاستاذ سانتيلانا الذي كان يدرّس لنا تاريخ الفلسفة الاسلامية وترجمة الثقافة اليونانية الى العربية بنوع خاص. اما الاساتذة الاوربيون الذين تأثرت بهم حين اختلفت الى دروسهم في (السوربون) فكثيرون....»

لقد كانت صلته بنالينو مميزة وإعجابه به متفرداً فيما يستشف من مجموعة أقوال متناثرة في آثاره، ومن صلته المتصلة به في حياته وبابنته بعد وفاته، ومن اهتمامه بنشر المحاضرات التي درسها عليه وخلّفت فيه آثاراً كثيرة وشجعته على الاجتهاد والجرأة بالرأي منذ بواكير حياته العلمية.

ومما خص به طه‌حسين نالينو وحده دون سواه قوله[١٩]:

«فقد أقبل عليه اساتذة جدد ملكوا عليه أمره واستأثروا بهواه، فهذا الاستاذ كارلو نالينو الايطالي الذي يدرّس باللغة العربية، تاريخ الادب والشعر الأموي....»

وقوله[٢٠]:

«ولم ينسَ الفتى يوماً قرّر فيه الطلاب ان يضربوا عن درس الاستاذ نالينو الايطالي، لأن ايطاليا اعلنت الحرب على تركيا، وأرسلت سفنها غازية لطرابلس، فأزمع الطلاب ان يجتمعوا في غرفة الدرس حتى اذا اقبل الاستاذ وارتقى الى مجلسه خرجوا من الغرفة وتركوه فيها وحيداً. وقد أتم الطلبة ما قرروا، فتركوا الاستاذ وحيداً في غرفة الدرس، ووقفوا امام الغرفة ينتظرون ما يكون من أمره. ولبث الاستاذ في الغرفة دقائق ثم خرج، فأقبل على تلاميذه وقال لهم في لهجة عربية صحيحة فصيحة يلتوي بها لسانه بعض الشيء: مثلكم مثل الرجل الذي أراد ان يغيظ امرأته فخصىٰ نفسه!!

وكان السهم صائباً، وكان أثره لاذعاً ممضّاً، ومنذ ذلك اليوم لم يفكر طلاب الجامعة في الاضراب، ومنذ ذلك اليوم استقر في نفس الفتى بغض شديد لاضراب الطلاب عن الدروس مهما تكن الظروف».

ويشهد المستعرب الايطالي اومبرتو ريتستانو Umberto Rizzitano الذي تتلمذ على نالينو في جامعة روما وتخرج فيها والذي كان يحضر دروس طه‌حسين في الجامعة المصرية لثلاث سنوات (١٩٣٧ ـ ١٩٤٠)، ان طه‌حسين كان يشيد، في قاعات الدرس، بفضل أساتذته الأوربيين ونالينو بخاصة. ومراراً غير قليلة كان الاستاذ يشير الى الاساليب الجديدة في النقد التاريخي والأدبي التي تلقاها في جامعة القاهرة بقيادة أساتذة اوربيين. ومن بين هؤلاء الاساتذة الأوربيين كان يذكر نالينو بشكل خاص، وبعبارات مغرية. ولعلمه بانني حاضر في القاعة، كان يضيف قائلاً: وبينكم هنا واحد من تلاميذه[٢١]».

٣ ـ ٣:

ثم استحكمت الصلة بين طه‌حسين ونالينو في حياته، وبين طه‌حسين و«ماريا» (مريم) كريمة نالينو بعد مماته. وثم قطوف منها روتها «سوزان»[٢٢] زوج طه حسين في «معك» حيث تذكر ان نالينو تنازل في مؤتمر للمستشرقين بايطاليا، منذ الجلسة الأولى «عن رئاسة القسم (الجلسة) لطه» وتقول:

«ولم يسبق ان حدث مثل هذا الأمر اطلاقاً. وعندما روى لي طه هذا الثناء من استاذ عريق على من كان تلميذه الشاب، أضاف بشيء من السعادة والكآبة:

«إنني أشيخ»[٢٣] .

ولما ذهب طه‌حسين الى روما ليتسلم الدكتوراه الفخرية كانت ماريا نالينو هي التي استقبلته هو وزوجه ورحبت بمقدمهما ، وكانت قد كتبت الى سوزان قبل ذلك «لا أريد لأول تحية تتلقيانها من روما ان تكون تحية رسمية ، وإنما تكون تحية الود ، تحيتي وتحية أبي الذي كان سيعبر لكم عنها والتي كان سيكون سعيداً لو كرّر التعبير عنها لكما»[٢٤] .

وحين تتحدث سوزان عن ندوة «سوء التفاهم بين الشرق والغرب» التي عقدت في «سان جيورجيو» بإيطاليا عام ١٩٥٥ ، تذكر[٢٥] :

«كانت ماريا نالينو ، تلك السنة ، معي في اكثر الاوقات . فقد كانت ـ فيما أظن احدى سكرتيرات المؤتمر . كنا نخرج غالباً معاً ، وكانت قد فقدت عمتها التي ربتها بعد وفاة أمها ، ولم تكن لها أية عائلة قريبة . وذات يوم قالت لي محمرة الوجه :

ـ أود ان اطلب منك شيئاً ولا أجيز لنفسي ذلك .

ـ بل اجيزي ياماريا لنفسك ، قولي !

ـ «أود ان ترفعي الكلفة معي» (أود ان تخاطبيني بصيغة المفرد) .

فقلت لها على الفور: أنت. وصرت اخاطبها بصيغة المفرد منذ ذلك الحين» .

ـ ٤ ـ

عهد الى نالينو في العام الدراسي ١٩١٠/١٩١١ بتدريس مادة تاريخ الادب العربي في الجامعة المصرية القديمة ، فاختار تاريخ الادب العربي من الجاهلية الى نهاية الدولة الأموية ، وأعد دروسه ودرّسها، بالعربية، وهي التي سمعها منه طه‌حسين وتتلمذ عليه فيها . وقد نشرت[٢٦] ، اول مرة ، في مجلة «الهلال» (١٩١٥ ـ ١٩١٧)، ثم تولت ابنته «ماريا» بنقل الحواشي المختصرة، التي كتبها والدها بالايطالية، الى العربية واضافت اليها ماعثرت عليه من الاخبار المفيدة الموجودة في بعض الكتب التي طبعت بعد القاء هذه الدروس ، وأعدتها لتطبع في كتاب مستقل بعنوان «تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية» ، صدر عن «دار المعارف» المصرية عام ١٩٥٥ بتقديم[٢٧] الدكتور طه‌حسين نفسه برّاً باستاذه ووفاء له ، ثم طبع الكتاب ثانية بدار المعارف نفسها عام ١٩٧٠ ، وهي الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة .

ولما كانت مادة دروس نالينو «ليست في كتاب واحد موضحة او في كتب قليلة ، بل هي في جملة وافرة من المصنفات الكبيرة والصغيرة في لغات شتى شرقية وغربية متفرقة فضلاً عما يكون من مبتكرات افكاري»[٢٨] ، فقد نصح طلابه وحثّهم «على أخذ مذكرات اثناء الدرس ، ثم. . . . . تقييدها وترتيبها في منازلكم ببذل الجهد وانعام النظر فيما قيدتم لئلا تنسوا ما سمعتم ولا تحفظوا شيئاً من المسموع إلاّ فهمتم معناه واستقصيتم فحواه»[٢٩] .

ان في «مقدمة» نالينو للكتاب جملة من الاصول والقواعد العلمية التي تركز على «وظيفة» الاستاذ الجامعي و«صناعة» البحث العلمي وأساليبه ، والاتساع في المطالعة والمعرفة وضرورة امتحان آراء السلف والحض على «الاجتهاد» الذي هو أهم السبل الى «الجديد» و«التجديد» . وهذه كلها أمور جديدة على الحياة العقلية والتعليمية في العقد الاول من هذا القرن .

وفي «تقديم» طه‌حسين للكتاب ما يجهر باعجابه وانبهاره بالاصول العلمية التي اعلنها نالينو وطبقها في كتابه حتى اذا ما طفقنا نبحث من تأثيرها في التلميذ الشاب ألفيناه واضحاً جلياً في عقله وفكره ومنهجه وطرائقه وتواليفه وبعض

مناحي حياته ومذهبه ، فضلاً عن جوانب من نفوذ آراء الاستاذ في التلميذ ، وهي جميعاً الركائز التي يرتفع بها البحث الحاضر .

- ٥ -

أسلفت ان أثر الاستاذ العلمي في التلميذ لم ينل من عناية الباحثين الاهتمام المطلوب وأنا زعيم بأن جلّ الذين عرضوا لدراسة طه‌حسين للأدب العربي لم يقفوا عند كتاب نالينو هذا او يقرأوه ، بل اكتفوا بالتنبيه على الآثار العامة التي خلفتها طرائق المستشرقين ، في الأغلب ، في تلاميذهم من جيل طه‌حسين ، وبالاشارات العابرة الى اثر نالينو في تلميذه من خلال ما باح هو نفسه به في غير مكان من اعماله حسب .

٥ - ١ :

فعبدالرحمن بدوي يقول[٣٠] : وكان لتدريسه (نالينو) في الجامعة المصرية القديمة أخطر الأثر في تكوين كبار الأدباء في مصر الآن . فقد استحدث منهجاً جديداً لدراسة تاريخ الادب العربي لم يكن معروفاً في مصر من قبل . وقد شهد بفضله على الجامعة اكبر تلاميذه فيها ، ونعني به الدكتور طه‌حسين في اول كتابه (في الادب الجاهلي)!

٥ - ٢ :

أما محمد خلف‌الله احمد فعرج في ما أسماه «علم مناهج البحث[٣١]» على طه‌حسين والتفت الى ثلاثة اركان في منهجه الدراسي العلمي : اصطناع الروح العلمي في دراسة الادب وربط الادب بالحياة ، والصلة بين دراسة الادب والدراسات الاخرى ، والى ما يتصل بهذه الأركان من مثل «الثقافة العامة» مكتفياً لاثباتها جميعاً بأقوال طه‌حسين نفسه مما لا يخفى أثر نالينو فيها[٣٢] .

٥ - ٣ :

واكتفى عمر الدسوقي بان قال[٣٣] «. . . . . . وبتأريخه للادب على طريقة جديدة تأثر فيها باستاذه نالينو وطبق فيها طريقة الغربيين في البحث الادبي ، وكانت باكورة هذه الابحاث (ذكرى ابي العلاء) الذي نال عليه شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية القديمة وصار نموذجاً لمن أتى بعده من مؤرخي الادب. . . . .»

٥ - ٤ :

واتكأ شوقي ضيف على أقوال طه‌حسين حسب ، فقال[٣٤] :

«وكان ظهور طه‌حسين حدثاً مهماً في مجال الدراسات الادبية ، فقد اخرجها من طور قديم ، الى طور حديث تغيرت فيه هذه الدراسات تغيراً تاماً ، بحيث اصبحت لا تقل خصباً ولا إمتاعاً عن مثيلاتها في الآداب الغربية» .

ثم جعل يعرض لصور الدراسات الادبية بمصر قبل إنشاء الجامعة ويوازنها بما آل اليه أمرها بعد إنشائها ، وخلص الى ان طه‌حسين نهج في «ذكرى ابي‌العلاء» طريقة نالينو وطريقة سيدالمرصفي معاً ، «وما تكاد تمضي معه في سنة ١٩١٤ حتى تتجسد الطريقتان في نفسه ، وحتى يكتب على اضوائهما رسالته النفيسة «ذكرى ابي‌العلاء» ويتقدم بها الى درجة الدكتوراه في الجامعة القديمة. . . إذ درس أباالعلاء وآثاره وبيئته وعصره والمؤثرات التي أثرت في أدبه وفلسفته دراسة دقيقة غاية الدقة. . . .»

٥ - ٥ :

وظل محمود أمين العالم قرابة ربع قرن ، ابتداء من «طه‌حسين مفكراً[٣٥]» (١٩٦٦) وانتهاء بـ«منهج طه‌حسين في الدراسات التراثية والتاريخية[٣٦]» (١٩٨٨) ، يطلق على منهج

طه‌حسين «المنهج العقلي» او «الفكري» الذي تجلت بداياته في ذكرى أبي‌العلاء». بحيث يكاد يقيد كل شيء فيه «بنظام مطلق من الجبرية والحتمية». وقد علل هذا في «طه‌حسين مفكراً» بقوله (ص ١٢٦): «وقد نحس في هذه البداية أثراً للنظرية العلمية الميكانيكية في القرن الثامن عشر، كما نحس بأثر المدرسة الطبيعية في النقد والدراسة الادبية عامة، نحس بسانت بيف[٣٧]، وتين[٣٨]، ولكننا نحس قبل كل شيء بمفكر صارم التفكير، يسعى لصياغة ظواهر الوجود والتاريخ، لا ليلغي ارادته الفردية، وانما ليمكن هذه الارادة ان تسيطر وان تكون فعالة».

وذهب الى ان اختياره لفلسفة ابن‌خلدون، من بعد، لم يكن إلّا امتداداً لهذا الاتجاه الذي لا ينعدم صداه في «حديث الاربعاء» والذي يبلغ أوجه في «عثمان» و«علي وبنوه».

وتمسك بالبحث الآخر الاحدث بالتعليل نفسه (ص١٥)، واضاف اليه أثر الاساتذة المستشرقين في الجامعة المصرية دون ان يذكر نالينو تحديداً، وأثر المناخ الثقافي العقلاني الليبرالي الذي كان يسود مصر آنذاك «وقد نستطيع ان نتبين المصادر الاولى لهذا المنهج فيما تلقاه طه‌حسين من دروس على ايدي بعض المستشرقين الفرنسيين والايطاليين في الجامعات المصرية عندما التحق بها، ولكننا نستطيع، كذلك، ان نتبين ملامح هذا المنهج كذلك ـ بل أساساً ـ في المناخ الثقافي العقلاني الليبرالي العام الذي كان يسود مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، مرتبطاً باسماء مثل الطهطاوي والافغاني والكواكبي ومحمد عبده ولطفي السيد وشبلي الشميل وفرح أنطون وسلامة موسى....»(ص٤٣).

٥ ـ ٦ :

واكتفى عزالدين الامين بالاشارة الى ما ترك نالينو من أثر في طه‌حسين من خلال أقواله حسب[٣٩].

٥ ـ ٧ :

وحين صنف احمد كمال زكي طه‌حسين في المنهج التكاملي النقدي وأشار الى «تجديد ذكرى أبي‌العلاء» والى ان صاحبه اختار ان يبدأ من حيث انتهى استاذه سيد علي المرصفي، ذكر اسم نالينو ذكراً فقط في رهط المستشرقين والاساتذة الاوربيين الذين درس عليهم طه‌حسين او تأثر بهم[٤٠].

٥ ـ ٨ :

ولوّح اومبرتو الايطالي، في سرعة، الى مصادر اعداد طه‌حسين ومعرفته الواسعة ودور نالينو فيها «....وفي كل مرة كنت أزداد إعجاباً بالذاكرة العجيبة التي كان يمتاز بها ذلك الضرير العظيم، الذي كان يتلو الأبيات ويشير الى اختلاق الروايات، ويحدد المصادر التاريخية والادبية وكأنه يقرأ في كتاب، وكان دون ريب يقرأ في كتاب عظيم من الاعداد والمعرفة الواسعة اللذين كانت بدايتهما الاولية في كُتّاب القرية، ثم اكتملا في الأزهر، وصقلا بعد ذلك باشراف بعض المستعربين الاوربيين ومنهم كارلو الفونسو نالينو....»[٤١].

٥ ـ ٩ :

ولما عرض انور الجندي لطه‌حسين والاستشراق لم يقل سوى «وقد تلقى طه‌حسين فكر الاستشراق في الجامعة المصرية القديمة اساساً، وكانت دراساته في فرنسا امتداداً لذلك... أخذ من نالينو مصادر التاريخ الادبي....»[٤٢].

٥ ـ ١٠ :

وأرجع عزالدين اسماعيل تبني طه حسين للمنهج الذي كتب في ضوئه «ذكرى أبي العلاء» ـ وهو نهاية مرحلة التكوين عنده ـ الى أثر الجامعة واساتذتها الاوربيين ، ونالينو أحدهم ، معتمداً أقوال طه حسين نفسه[٤٣].

ـ ٦ ـ

٦ ـ ١ :

بيد ان ثمة باحثين التفتا، بَنفَسٍ نقدي اطول، الى جوانب من تأثير الاستاذ العام في منهجيات التلميذ العلمية ، هما جابر عصفور ، واحمد بوحسن :

٦ ـ ١ :

فأما الاول فالتفت الى ما التفت اليه من تأثير من خلال «تقديم» طه حسين لكتاب استاذه منشوراً في «نقد واصلاح» . ولقد وقف في «مرآة المجتمع» من «مراياه المتجاورة» عندما اكده طه حسين من ان الأدب ، كغيره من الظواهر الثقافية ، يخضع للعلل الاجتماعية الكونية او «الحتمية الاجتماعية» «وقد تجلت هذه الحتمية ـ في البداية ـ من خلال «تجديد ذكرى أبي العلاء» (١٩١٤). واستمرت بعد ذلك مقترنة ـ بدرجات مختلفة ـ بنوع من «الجبر في التاريخ» يلغي الفاعلية الانسانية . صحيح ان درجة الالغاء تقل تدريجياً مع تغير طه حسين وتنوع ممارساته، ولكن المنظور المرتبط بالحتمية يظل باقياً لا ينتفي وجوده . كما يظل «الجبر» موجوداً باكثر من شكل»[٤٤].

ويرجع مصدر توجه طه حسين اول الامر لهذه الصيغة ، التي غدت توفيقية ، الى أثر الجامعة المصرية فيه وأثر نالينو تحديداً «ويبدو ان طه حسين اقترب من هذا الفهم أثناء دراسته في الجامعة المصرية (١٩١٠ ـ ١٩١٤) على يد مجموعة من المستشرقين ويبدو ان لكارلو نالينو ـ تحديداً ـ أثراً بارزاً في هذا الجانب»[٤٥] . ثم يستشهد بقول طه حسين «لأول مرة تعلمنا ان الادب مرآة لحياة العصر الذي نتج فيه . . .»[٤٦] ، والتفت ، وهو يتكلم على «وحدة الظاهر الادبية» عند طه حسين ، الى أثر نالينو في تلميذه في دراسة الادب العربي على اساس الموازنة بينه وبين الآداب القديمة الكبرى .

«لقد تعلم طه حسين من كارلو نالينو ـ في الجامعة المصرية القديمة ـ امكانية ان ندرس الادب العربي على أساس من الموازنة بينه وبين الآداب القديمة الكبرى ، ولقد تبلور وعيه بضرورة هذه الموازنة ، في فرنسا ، فأكد بعد عودته منها، ان الادب بطبيعته شديد الحاجة الى المقارنات والموازنات»[٤٧] .

٦ ـ ٢ :

اما الآخر ، فقد يكون الباحث الوحيد ـ الى الآن ـ الذي توسع في دراسة جانب رئيس من جوانب تأثير الاستاذ في التلميذ من خلال ما أسماه «القراءة الثنائية للنص العربي: سيدعلي المرصفي وكارلو نالينو»[٤٨] ، أي القراءة التي تأتت لطه حسين بتتلمذه على المرصفي ونالينو . وقدم الباحث للموضوع ، فقال:

«سنحاول . . . . . ان نقف على أشكال القراءة التي ستوجه كتابته ، فنميز بين قراءتين : أولاهما تنبع من ذات الفكر العربي وتستمد عناصرها من استاذه سيدعلي المرصفي ، وثانيهما هي القراءة التي يسقطها على الفكر العربي ـ النص ـ، وتستمد هذه القراءة أصولها من توجيهات استاذه كارلو نالينو».

ونقل قول طه حسين المعروف «وأما انا فقد سجلت غير

مرة. . . .» وجعل يفسّره نقدياً : فأما المرصفي فعلمه «كيف يقرأ النص العربي قراءة صحيحة وسليمة في لغته وعروضه وكيف يفهم الفاظه ومعانيه ومستغلقاته اللغوية والنحوية وكيف يتذوقه كلغة ومعان شعرية عربية قديمة واساليب ستمد طه‌حسين برصيد هام في كتابته الأدبية. . ونستطيع ان نقول بعبارة اخرى ان المرصفي علمه كيف يقرأ النص العربي من الداخل كعملية اساسية في النقد . وتعتبر هذه القراءة اساسية في العملية النقدية . . كما تعتبر ثابتاً اساسياً سيوجه مشروع كتابته النقدية عندما يحاول قراءة جدية وصحيحة للنص العربي القديم»[٤٩] .

أما نالينو فعلمه «كيف يفسر النص ويتجاوز به ذات النص ، أي كيف يوظف النص توظيفاً جديداً، ويعيد صياغته وينتقل الى مجال الكتابة . فإذا كانت القراءة الاولى قراءة لغوية محدودة ، فإن الثانية تتجاوز حدود القراءة اللغوية»[٥٠] .

واعتمد الباحث محاضرات نالينو/الكتاب «تاريخ الآداب العربية» في استنباط سمات «قراءة طه‌حسين الثانية» باتباعه «المنهج الشكلي» الذي سار عليه نالينو ويتلخص في :

- تقسيم موضوع المحاضرات الى نقاط يعرض لها واحدة واحدة .
- تحديد الموضوع الذي يرغب الخوض فيه والالتزام به .
- ذكر المصادر والمراجع ومناقشتها احياناً ، بالادلة .
- بيان رأيه المستقل في كل فكرة.
- دحض حجج غيره بالادلة .

ثم قاده استنباطه الى ان «أهم ما أخذه طه‌حسين عن نالينو. . . هو البحث التاريخي الذي ركز عليه في كتابه عن الادب العربي . . . فكان المنهج التاريخي هو الذي آ[...] واعتمد عليه كثيراً وحاول من خلاله ان يعيد قراءة اا[...]

العربي»[٥١] . وهذا هو لباب منهج نالينو الذي أوجزه في هذه الكلمات «ان المطلوب مني ليس إلاّ ان اطبق على الآداب العربية أساليب البحث التاريخي التي عادت على تاريخ آدابنا الافرنجية بطائل عظيم»[٥٢] .

وعقد الفصل الثاني لكتاب «تجديد ذكرى أبي العلاء» وحصره في مسألتين : «الاشكال المنهجي» و«الخطاب العلمي» ، لأن الكتاب، باختصار هو «الخلاصة النظرية النقدية» لطه‌حسين في «مرحلة التكوين» ، ولأنه ، في شيء من التفصيل «خلاصة هامة لمفاهيمه النقدية في هذه المرحلة ، كما يعتبر محاولة للقفز بالكتابة النقدية الى نوع من (العلمية) التي كانت نتيجة إعجابه بالمنهج الحديث الذي ثقفه في الجامعة المصرية والذي أخذه عن المستشرقين خاصة»[٥٣]، ولأن طه‌حسين حاول فيه ان «يهتدي الى منهج يعبر فيه عن وعيه بهذه المرحلة التي هي مرحلة انتقالية من الكتابة التقليدية في الحقل الثقافي المصري الى مرحلة جديدة تتحرى نوعاً من المنهجية والعلمية المفرطة احياناً ، طمعاً في القفز بالكتابة النقدية الى مجال الكتابة التي يعجب بها حينها يستمع للمستشرقين بالجامعة المصرية ، ومحاولة منه لتجاوز الكتابات السائدة التي كان ينتقدها.

وإذا كان هذا الكتاب يعتبر محطة أساسية في مسير الكتابة النقدية عند طه‌حسين فلأنه يثير إشكالاً منهجياً يحاول الافصاح عنه والبحث عن مخرج له ، الاشكال الذي كان يشعر بأنه اشكال الأدب العربي والامة العربية والاسلامية»[٥٤].

أما «الاشكال المنهجي» فدرسه من خلال مستويين : مقدمة الكتاب ، والكتاب نفسه . واعتمد في الاول على كل معطيات طه‌حسين نفسه عن المنهج القديم (منهج المرصفي) المنهج الحديث وفائدة كل منها ، وعلى ما اعترف به

طه‌حسين ذاته من نقائص[55].

وأما «الخطاب العلمي»، وهو أهم ما يميز كتابة طه‌حسين النقدية في الكتاب، فعرض له من خلال :

- المنهج الشكلي في الكتابة.
- الجبر التاريخي .
- لغة النفي والاثبات .

ويهمنا من هذه القضايا ما كشف عنه الباحث من أثر نالينو في كل منها وإضافات طه‌حسين اليها حسب .

ففي المنهج الشكلي يرى «ان هذا الاهتمام بالجانب الشكلي في الكتابة وثيق الصلة بما قاله استاذ طه‌حسين كارلو نالينو في مقدمة كتاب (تاريخ الآداب العربية) من ضرورة إرجاع المصادر الى اصحابها ومناقشة آراء الغير والادلاء بالرأي الخاص بكل حرية. ذلك هو صنيع طه‌حسين في هذا الكتاب . فلا غرو ان ترى بصمات استاذه نالينو واضحة في هذا المجال المنهجي الذي اعجبه فراح يجرب في كتابته عن أبي العلاء كل تلك المفاهيم التي نصب نفسه داعية لها حتى انه ليسقط احياناً في بعض التأويلات التي لا نجد ما يبررها سوى إرضاء الجانب العلمي الذي يريد إبرازه في جميع الحالات»[56]، ودلل على هذا الادعاء الاخير بما ذهب اليه طه‌حسين من ان أبا العلاء لا يمكنه ، لكف بصره ، ان يجيد وصف المبصرات[57] .

وفي «الجبر التاريخي» يرى ان اهتمام طه‌حسين به قد كان الاهتمام نفسه «الذي كان عند استاذه نالينو»، وان «اهتمام طه‌حسين بفكرة التاريخ تعد من مؤسسات تفكيره وكتابته النقدية»[58] .

ويكشف الباحث من خلال قول طه‌حسين «انما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية، والخطبة يجيدها الخطيب. . . كل اولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء»[59] وقوله «فابو العلاء ثمرة من ثمرات عصره ، قد عمل في إنضاجها الزمان والمكان ، والحال السياسية والاجتماعية، والحال الاقتصادية. ولسنا نحتاج الى ان نذكر الدين ، فإنه أظهر أثراً من أن نشير إليه . . . . . »[60] ، يكشف صرامة منهج طه‌حسين صرامة جازت ما عند أستاذه ، ويسأل ويجيب في آن واحد[61]:

«واذا تساءلنا: من أين استقى طه‌حسين هذا المنهج في الدراسات الأدبية، فإننا لا نجد امامنا إلّا ما كان يدرسه على استاذه نالينو في الجامعة المصرية ، وإن كان نالينو نفسه لم يذهب في كتابه . . . الى كل تلك الأبعاد».

ومن اضافات طه‌حسين ، كذلك، ربطه بين «الجبر التاريخي» و«الجبر الفلسفي»: لأن «طه‌حسين يشعرنا بانه يريد ان يتبنى منهجاً جديداً جاءه بالتأكيد عن طريق الجامعة المصرية وأستاذه نالينو، فاعجب به ايما اعجاب وراح يدعو له ويسعى الى تطبيقه ما وسعه ذلك ، حتى ربط في كتابه بين الجبر التاريخي في تحليل الظواهر الانسانية ، وبين الجبر الفلسفي في معرض حديثه عن فلسفة أبي العلاء وجبريته»[62].

٦ ـ ٣ :

وعلى الرغم من جهر طه‌حسين واعلانه فيما يتصل بما دعاه بوحسن «القراءة الثنائية» ، بأنه لم «يبق من هذه الآثار الحسان التي تركها الاستاذ المرصفي في تلك النفس الناشئة الا دقة النقد اللفظي ، والحرص على إيثار الكلام إذا امتاز بمتانة اللفظ ورصانة الاسلوب»[63] ، فإن بوحسن يرى ان «الطموح النظري ومستوى الكتابة التي ولدها هذا المنهج (المنهج الجديد) لم يَرْقَ الى قطع العلاقة بينه وبين الذوق القديم والتحليل الأزهري لأشعار أبي العلاء . فكان الطموح

النظري اكثر مما أفصحت عنه الكتابة النقدية في كتابه حتى إننا مازلنا عاجزين عن تمييز ما هو قديم في كتاب طه‌حسين عما هو جديد فيه . ولعل هذا الجمع بين القديم على مستوى الكتابة والرؤية للأشياء احياناً . ، وبين الجديد من حيث المنهج والقصد العلمي والسعي وراء إنجاح خطته العلمية للظهور بهذا المظهر الجديد في الكتابة ، هذا الجمع هو الذي سيميز كتابة طه‌حسين النقدية عامة ، بل ان أصعب شيء في هذه الحالة هو ان تبقى ادوات طه‌حسين الدقيقة في قراءة النص خاضعةً لثوابت المدرسة الذوقية الكلاسيكية في حين ان ما يدعو اليه من تبني المفاهيم الحديثة والنهج العلمي لم يستطع ان يؤدي دوره الحقيقي ، اللهم إلّا ما كان من بعض القضايا الشكلية ، التي وإن لم تخل من فائدة في جملتها إلّا انها لم تستطع ان تقدم في حالتها المذكورة قراءة جديدة تتجاوز القراءة القديمة للنص العربي . فحينما يقرأ طه‌حسين أشعار أبي‌العلاء المعري مثلاً يقرأها كما يقرأها أستاذه الأزهري سيدعلي المرصفي . يقف ذلك عند بعض القضايا اللغوية والنحوية ويبدي اعجابه بهذا البيت او ذاك ، ولم يتخلص من العبارات الذوقية المحدودة التي كانت عند استاذه الأزهري ، مثل: انظر الى هذا البيت ، وما شاكل ذلك ، بل ، أحياناً ، يختزل بعض القصائد في تعليق موجز او عنوان محدد في حين ان المنهج الجديد يستتبع قراءة جديدة في شموليتها . أما تحنيط النص العربي بألوان شكلية جديدة فليس من شأنه ان يحرك النص من داخله. وذلك ما فعله طه‌حسين وسيفعله في قراءاته الكثيرة رغم الاشارات الهامة التي يثيرها حينما يريد ان يلقي على النص العربي أسئلة جديدة»(٦٤) .

- ٧ -

وتستوجب حتمية البحث العلمي وأمانته، مادمنا في هذا السياق ، اضاءة مسألتين تتصلان به ، هما اللتان يطرحهما السؤالان التاليان :

الأول: ما مدى تأثر طه‌حسين ، في مرحلة التكوين ، بـرؤوس مدرسة المنهج التاريخي الاجتماعي الفرنسية وكيف ؟

والآخر : هل ظل طه‌حسين متمسكاً بمنهجه في دراسة النص الأدبي وفْقاً للجبر التاريخي كما تجلى في تجديد ذكرى أبي‌العلاء ؟

٧ - ١ :

فأما عن المسألة الاولى المطروحة في السؤال الأول ، فالذي يلح على بسطها لتجلية حقيقتها الى حد ، ما يقال(٦٥) :

«وترجع صلة الدكتور طه‌حسين بالمنهج التاريخي الاجتماعي الى سن الشباب حين ألف اطروحته الجامعية (ذكرى أبي العلاء المعري) ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: من أين جاء هذا التأثير إذا علمنا بان الاطروحة أنجزها قبل(٦٦) عام ١٩١٤ ، ولم يكن إذ ذاك يعرف الفرنسية(٦٧) ولم يكن قد ذهب الى فرنسا ليتلقى علومه في السوربون اوجامعة مونبلية ؟

نستطيع ان نعثر على جوانب في كتاب الدكتور احمد ضيف(٦٨) الموسوم بعنوان (مقدمة لدراسة بلاغة العرب) ، فلقد عقد في ذلك الكتاب فصلاً وافياً للتعريف بمنهج هيبوليت تين التاريخي الاجتماعي وترجم فقرات كثيرة من مقدمة كتاب «تاريخ الأدب الانجليزي» . وقد كان قسطاكي الحمصي قد اوضح نظرية تين في كتاب (منهل الورّاد في علم الانتقاد) الذي صدر الجزء الاول منه سنة ١٩٠٧ ؛ وترجم فقرات مهمة من كتابه للعربية في المؤلف ذاته . ولا شك ان طه‌حسين كان قد اطلع على هذا الكتاب وهضم ما فيه من آراء جديدة . وقد يكون اطلع على كتاب روحي الخالدي (علم الأدب بين الافرنج والعرب)(٦٩) الذي صدر في وقت

مبكر جداً من هذا القرن وفيه تعريف بانظار النقاد الفرنسيين».

ولا بد ، لمعرفة مدى دقة هذا الكلام ، من تسجيل هاتين الملاحظتين :

الاولى :

ان كتاب «مقدمة لدراسة بلاغة العرب» لأحمد ضيف ، الذي عرض فيه لمذهب «تين» في النقد (ص١١٨ ومابعدها)، ولمذهب «سانت بوف» وغيرهما من نَقَدة الفرنسيين ، قد طبع أول مرة ، عام ١٩٢١ بمطبعة السفور بالقاهرة ، أي بعد عودة طه‌حسين من فرنسا الى مصر بسنتين[٧٠] ، أما الرجل نفسه ، فقد حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون عام ١٩١٨ في الوقت الذي كان فيه طه‌حسين في فرنسا وقبل رحلة العودة الى مصر بسنة واحدة .

والكتاب في أصله ، هو المحاضرات التي درّسها صاحبه بالجامعة المصرية التي كان قد بدأ دروسه[٧١] فيها في اليوم التاسع من نوفمبر (تشرين الثاني) عام ١٩١٨ .

والاخرى :

ليس ثمة ما يشي ـ الى الآن ـ باطلاع طه‌حسين في مرحلة التكوين على كتاب «منهل الوراد» ، ليقال بالقطع «ولا شك ان طه‌حسين كان قد اطلع على هذا الكتاب وهضم ما فيه من آراء جديدة»! ، فضلاً عن ان ما في الكتاب عن «تين» ونظريته لا يكفي لأن يقال ان صاحبه «قد أوضح نظرية تين» فيه ، لأنه كان ، في الأغلب ، يشير ويلمح اكثر مما يفصل ويوضح خاصة انه اعلن في خطبة الكتاب[٧٢] .

«وهنا لا بد من ان أقص على القارىء ما دهاني من الحيرة والاضطراب عند أخذي القلم لتأليف هذا الكتاب، إذ كل ما كنت اطلعت عليه من كتب هذا الفن في اللغة الفرنسوية لا ينطبق على ما عقدت على تأليفه النية إلّا من وجه خفي إجمالي وطرف ذهني خيالي . فإن جميع ما قرأته لجهابذة هذا الفن المشهورين مثل: سنت‌بوف ، ورينان ، وتين. . . وغيرهم من المعاصرين لا يتعدى نقد مؤلفاتٍ ومصنوعاتٍ ومؤلفين ومتفنين. . . . .»[٧٣] .

«ثم جاء بعده (أي بعد سانت بوف) العالمان رينان وتاين فسدّا الثُلمة التي تركها، بل خدما النقد خدمة لم يحلم بها عالم قبلهما . فلم ينظرا عِوَجاً في فرع من فروع النقد إلّا قوّماه ولا غادرا باباً من أبوابه إلّا ولجاه ولا عثرة في سبيلٍ من سُبُله إلّا أزالاها ولا عقبة من عقباته إلّا مهداها. وعلى الجملة فإنهما ، وإن لم يحوّلاه الى علمٍ ذي قواعد معينة ، فقد وسعاه وأوضحا حدوده وأعلنا رئاسته وسلطانه على جميع العلوم والفنون، وذلك فيما فعلاه بانتقاداتهما الكتب الكثيرة التي عمدا الى نقدها، فحذا علماء النقد حذوهما. . . . .». وأشار قسطاكي الحمصي الى «تين» ، كذلك، في القسم الثالث/«المحاكاة» من الفصل الخامس عشر في «نقد القول والمصنوع» ليرد برأيه زعم النقاد الذين يحظرون على الواصف «ان يتجاوز حقيقة الموصوف إن لفظاً او تصويراً او نقشاً او غير ذلك». يقول[٧٤]:

«بيد ان العالم (تاين) أشهر نقادي القرن المنصرم قال في كتابه (فلسفة الصناعة) بجواز ذلك، بل بوجوبه في كثير من الاحيان».

لكن إنعام النظر في الكتاب يفضي الى ان تأثر صاحبه بتين وأضرابه يبدو أوضح في كلامه على «نقد الزمان»[٧٥] حيث دعا الى ان «ينظر الناقد الى العصر الذي ظهر فيه التأليف او غيره». وينطوي هذا ، بالضرورة، على معرفة: تاريخ الزمن الذي صنع فيه المنقود ، والوقوف على علوم عصر الشيء المنقود وصناعاته او الالمام باكثرها ، والبحث عن الدولة وحكامها واحكامها وحالها من الفتوة او الهرم وغيرها، وآداب

ذلك العصر واخلاق اهله ومعتقداتهم وسائر أحوالهم .

ولما انتهى الى الفصل التالي/ «نقد المكان» والى ان «السر بالمكان ليس السر بالسكان»[٧٦] ذهب الى ان هذا السر أنكره بعض الباحثين من علماء الفرنجة ، ولم يذكره من علمائنا - فيما نعلم - غير ابن خلدون[٧٧] جعل يستشهد ببعض أقوال ابن خلدون ، ثم قال[٧٨] وقد ألم بذلك بعض من علماء الفرنجة وفلاسفتهم كمونتيسكيو ولامالاك وداروين وتاين ، والذي عليه اليوم إجماع أهل النظر». وقال مركزاً على تين وقوله التالي[٧٩] :

«وقال تاين . . . . الجسم الانساني كالنبات وأفعاله كالزهرة من النبات وانت اذا تدبرت هذا القول وجدته من الاصابة بالمكان الاعلى ، ومن حسن التشبيه بالمحل الأرفع».

وقد يكون صاحب الرأي الذي ناقشه كوّنه كلّه - او بعضه - مفيداً ، فيما يلوح من مقاله، من «المرايا المتجاورة» لجابر عصفور الذي عني فيه بمراحل طه حسين كافة وعرض لأثر تين وسانت بيف من خلال منهجه للعمل الأدبي - في اغلب الاطوار - الذي ينطوي على جوانب ثلاثة تماثلها ثلاث مرايا تتشكل عنها استجابات نقدية : تاريخية ونفسية وجمالية[٨٠] .

اما «الاستجابة الاولى فتنحو منحىً تاريخياً يتأثر فيه طه حسين - الى حد ما - بإنجاز هيبوليت تين» . ويستشهد ببعض أقوال طه حسين في «تجديد ذكرى أبي العلاء»(ص١٩).

وأما «الاستجابة الثانية فتنحو منحىً نفسياً ، يتأثر فيه طه حسين - الى حدٍ ما - بإنجاز سانت بيف» . ويستشهد بنص من «حديث الاربعاء» (٢: ١٩٨). ثم يرى ان «هذه الاستجابات النقدية الثلاث هي - في الحقيقة - تعبر عن محاولة للتوفيق بين أصول فكرية عدة أفادها طه حسين من النقد الأدبي في فرنسا، مثلما أفادها من المعطيات العربية التي كانت متاحة له من هذا قبل سفره الى فرنسا» . وهنا يذكّر في حاشيةٍ (حاشية٢٧ ، ص٦٢ - ٦٣) على هذا الكلام ، فيقول «كانت كتابات تين وسانت بيف معروفة للقارىء العربي قبل انتظام طه حسين طالباً في الجامعة المصرية. فقد تحدث مجموعة من مثقفي الشام ونقاده عن هذين الناقدين وغيرهما منذ بداية هذا القرن . وهذا قسطاكي الحمصي - على سبيل المثال - يذكر في كتابه «منهل الورّاد في علم الانتقاد» (١٩٠٧) نقد سانت بيف الذي كان له على النقد - فيما يقول - يد بيضاء يذكرها له التاريخ بالشكر والفخر مدى الدهر . . . وقد أشاد الحمصي بنقد تين الذي وسّع - فيما يقول - النقد وأوضح حدوده . . . . ».

ومهما يكن فقد يكون أقرب للقبول - في هذه المسألة - ما خلص اليه مفتاح طاهر الذي ينفي ان يكون طه حسين قد تأثر ، في هذه المرحلة المبكرة، بتين مباشرة او ان يكون قرأ كتاباته لأن ثقافته الفرنسية كانت ضعيفة ، ويرى انه عرفه ، في الغالب، عن طريق استاذه نالينو وإن كان يختلف في كتابه عما ذهب اليه تين[٨١] .

٧ - ٢ :

ويفضي هذا الى المسألة الاخرى التي يطرحها السؤال الآخر عن مدى تمسك طه حسين بمنهج «الجبر التاريخي» كما تجلى في «تجديد ذكرى أبي العلاء» .

لقد طرأ، فضلاً عن رواسب منهج استاذه المرصفي في «تجديد ذكرى أبي العلاء»، تحول مبكر زعزع صرامته النقدية وقاده الى وسطية نقدية توفيقية منذ «في الأدب الجاهلي» (١٩٢٧) من خلال عرضه ومناقشته «مقاييس التاريخ الأدبي» الثلاثة: السياسي ، والعلمي ، والأدبي .

فبعد ان لخص أصول المقياس العلمي ولبابه[٨٢] عند

«سانت بوف» و«تين» و«برونتيير»[٨٣]، قال[٨٤]:

«وأما الادب ، فقد اسرع به هؤلاء الثلاثة . . الى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا ان يصبغوه بها . ولكن اوفقوا فيما حاولوا ؟ كلا ! لم يوفقوا ولا يمكن ان يوفقوا، لا لشيء إلاّ لما قدمناه من ان تاريخ الادب لا يستطيع ، بوجهٍ من الوجوه ، ان يكون «موضوعياً» صرفاً ، وإنما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق الشخصي قبل الذوق العام».

وقال[٨٥] :

«لا سبيل ، إذن ، الى ان يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا نفسه كافٍ في ان يحول بين تاريخ الأدب وبين ان يكون علماً . وهبه استطاع ان يبرأ من ذوقه ومن شخصيته ، وان يعالج آثار الأدباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في معمله ، فأول نتيجة لهذا ان يصبح تاريخ الادب جافاً بغيضاً ، وان تنقطع الصلة بينه وبين الأدب الانشائي ، وان يصبح جدباً لا يحبب هذا الادب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل ان يصبح جدباً لا يميل الناس الى قراءته هو».

وقال[٨٦]:

«فنحن لا نطمئن الى ان يكون تاريخ الآداب علماً كلّه ، لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف ويحرمه الذوق ويضطره الى ان يكون جافاً عقيماً . . . . ونحن لا نطمئن الى ان يكون هذا التاريخ فنّاً كله ، لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما:

احدهما، الانصاف، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج إلاّ بذوقه وميله وهواه؟! . . . .

أما الأمر الثاني فهو العقم، فكما ان تاريخ الآداب يضطر الى الجدب والعقم حين يحاول ان يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجدب والعقم حين يكتفي بان يكون فناً كله ، لأنه يضطر نفسه الى شيء من القصور اعتقد انه يستطيع ان يبرأ منه . . . . .

فتاريخ الآداب ، إذن ، يجب ان يجتنب الاغراق في العلم، كما يجب ان يجتنب الاغراق في الفن ، وان يتخذ لنفسه بين الأمرين سبيلاً وسطاً . . . . . »

وكشف جابر عصفور عن جانب كبير من المسألة يغني عن تناوله والتوسع فيه[٨٧]، وخلاصته ان طه‌حسين لم يتقبل افكار «سانت بيف» او «تين» على علاتها، بل حاول ان ينقدها مفيداً من استاذه «لانسون»[٨٨] على وجه الخصوص «لقد تعلم طه‌حسين من لانسون ان العمل الأدبي يختلف عن الوثيقة التاريخية بما تثيره صياغته من استجابة عاطفية وجمالية، كما تعلم منه ان على الناقد ان يتوقف إزاء هذه الصياغة معتمداً على ذوقه التاريخي ، فليس هناك مبادىء صارمة لدراسة كل عمل ادبي. فالمهم هو التوقف عند صياغة هذا العمل الأدبي ، والاستجابة الى الهزّة التي تحدثها في الناقد. . . . . ».

«ومن هذا المنطلق حاول طه‌حسين تعديل افكار تين وسانت بيف . وكان أهم ما وجهه اليهما ان منهج كل منهما لا يمثل بذاته منهجاً مقنعاً تماماً لأي ناقد . ذلك لأن كليهما يركز على جانب بعينه فحسب من جوانب العمل الأدبي ، فيغفل عن بقية الجوانب . يضاف الى ذلك ان الموضوعية التي يستهدفها كلاهما لا يمكن ان تتحقق ، لأن النقد الأدبي لا يمكن ان يصبح علماً».

ويستشهد الباحث ، في كل هذا ، باقوال للانسون[٩٠] مردوفة بنصوص من «في الادب الجاهلي» خاصة ، قبل ان يصل الى هذه النتيجة:

«ولكن ما يوجهه طه‌حسين من نقد لسانت بيف وتين لا يعني انه يرفض كليهما على السواء . إنه يرفض ـ فحسب ـ

الاقتصار على جانب واحد من جوانب الادب. ومن ثم يحاول ان يضم سانت بيف وتين في قِرانٍ واحد، فيقبل من الاول الاهتمام بالفرد، أي بالشخصية التي تنتج الأدب والتي تجعل من الأدب مرآة للأديب، ولكنه لا يركز على هذه الشخصية تركيزاً يغفل بقية أبعاد الظاهرة الادبية. ويأخذ عن تين الاهتمام بالبيئة، أي بالصلة الاجتماعية التي تؤثر تأثيراً حاسياً في هذا المنتج وتجعل الأدب مرآة للمجتمع ولكنه لا يسجن ممارسته النقدية في إطار هذا المبدأ، فيصل بين أصول تين وسانت بيف في صيغة توفيقية تحاول الموازنة بين الجانب الفردي والجانب الاجتماعي للأدب.

ولا يكتفي طه‌حسين بذلك. بل يوفق بين هذه الصيغة وأصول اخرى ترتبط بالجانب الجمالي الذي ينطوي عليه الادب والذي لا يدرك إلّا بالذوق، مما يسمح بدخول تأثير لنقاد انطباعيين من امثال جول لوميتر Jules Lemaître (١٨٥٣ ـ ١٩١٤) وأناتول فرانس Anatole France (١٨٤٤ ـ ١٩٢٤) وغيرهما.....».

لكن، هل انتهى بطه‌حسين الأمر عند هذه الصيغة التوفيقية التي تجاورت، عنده، مع اصول بيانية من التراث النقدي العربي تدعم نزوعاً كلاسيّاً في تذوقه على حد تعبير جابر عصفور[٩٠].

لا، إن الأمر لم يقف به عند هذا الحد. فثمة تحول نظري كبير، في الاقل، باح هو به وأذاع سره في آخريات حياته في وثيقة خطيرة هامة. وقد يكون التحول الجديد صدى لبعض تيارات النقد الغربية الحديثة ومذاهبه التي تتخذ النص محوراً لنقدها في الدرجة الأولى.

فحين سأل غالي شكري[٩١] طه‌حسين: «هل استطاع منهج النقد الموضعي او نقد النصوص ان يخدم هدفكم الاكبر في مراجعة التراث، أم انه كان بالامكان الاستعانة بمناهج اخرى؟».

أجاب بما يشبه الانفعال، كما يقول غالي شكري:

ليس هناك نقد خارج نقد النصوص، فعصر المتنبي لا يعنيني، شعره هو الذي يعنيني. العصر قد يبرر؛ دراسة الشخصية قد تنير، عادات المجتمع وظروف البيئة وقيم الانسان قد تساعد على الفهم. ولكن الفن الذي يرتبط بعصره وحده ومجتمعه وحده ويرتبط آلياً بالشخص الذي ابدعه والقيم والعادات والتقاليد التي احاطت به، هو فن موسمي ومحلي وغير قابل للبقاء، غير قابل للعطاء. لذلك كان «النص» نفسه خارج قيود الزمان والمكان، هو المعيار الوحيد للتقويم الصحيح....

لو ان الناقد تفرغ لخارج الفنان وداخله لغاص في متاهات قد تغني معرفته التاريخية والاجتماعية والنفسية وقد لا تزيده علماً بكل هذه المجالات. غير ان المؤكد ان «الفن» يبقى الحقيقة الضائعة من بين يديه اذا لم يتخذ من «النص» دليله الوحيد لمعرفة هذه الحقيقة الأشمل من التاريخ والاغنى من الجغرافيا والاعمق من المجتمع والاخصب من الفرد».

ولما سأله غالي شكري السؤال التالي استكمالاً للسؤال الأول:

«يظل نقد النصوص او النقد الموضعي يشوبه الغموض، حتى ان البعض ممن يتحمسون له يقعون في براثن النقد البلاغي الذي عرفه تراثنا القديم، والبعض الآخر يتصور انه شبيه ما يسمى بالنقد الجديد في انجلترا وامريكا....»

قاطعه طه‌حسين بما يشبه العنف، فيما يذكر. وقال:

«لا هذا ولا ذاك يابنيّ... نقد النصوص ليس تهويماً صوفياً حديثاً، ولا تشريحاً لفظياً قديماً. إنه رؤية القصيدة، مثلاً، من داخلها، ولكن هذا الداخل نفسه مليء ومتخم

بعناصر الفن الاكثر سمواً من اللغة كمصطلحات تعبير او تفاهم . اللغة في الفن تتحول الى عنصر جديد له علاقة بمعظم المفردات ودلالاتها القريبة من التناول في الحياة اليومية. اللغة في الفن تصبح فناً او عنصراً فنياً يتكامل نموه مع بقية ادوات الصياغة.

نقد النصوص يخترق حجب العادي والمألوف والمرئي بالعين المجردة الى دنيا كاملة رآها الفنان بعيون مغمضة او مفتوحة لا يهم، هي دنيانا الاكثر حقيقة من الحقيقة، ولكن الفنان يراها ببصيرة تختلف عن البصر العام. اكتشاف هذه الدنيا من خلال النص، هو عمل الناقد ووظيفته الكبرى، قل وظيفته الوحيدة».

وثمة وجوه اخرى دقيقة لتأثير الاستاذ في التلميذ ونفوذه فيه، لعل من أقدمها محاولات طه‌حسين النقدية المبكرة(٩٣) في عام ١٩١١ :

٨ ـ ١ :

كالذي كان من أمره في محاضرته «اللغة العربية تسترد مجدها» التي القاها في «نادي موظفي الحكومة» في ١٩ اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩١١ ونشرتها مجلة «الهداية» (السنة الثانية ١٩١١، ص٧٦٨ وما بعدها). وكان فيها «محافظاً بعض الشيء متأثراً بدراسته في الأزهر، وإن كانت ملامح التجديد بادية على طريقة تناوله وترتيبه المعلومات واستخدام المصادر. ولعله افاد من دراسته في الجامعة القديمة واطلاعه على محاضرات (نالينو) التي القاها في الجامعة القديمة في سنة ١٩١٠»(٩٣).

٨ ـ ٢ :

وكنقده كتاب جرجي زيدان(٩٤) «تاريخ آداب اللغة العربية»(٩٥) على صفحات مجلتي «العلم» و«الهداية» بعد ان استمع الى محاضرات نالينو ودرس عليه.

لقد سمع منه ودرس عليه تقسيم تاريخ الآداب العربية الى ستة اطوار او أعصر: العصر الجاهلي، والعصر الاسلامي (من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية)، والعصر العباسي الاول، والعصر العباسي الثاني، وعصر الانحطاط، وعصر النهضة الاخيرة(٩٦).

لكن الاستاذ نبَّه على ان «هذه الحدود التي ذكرتها لكل عصر من الاعصر الستة ليست إلا حدوداً صناعية اصطلاحية أثبتها على التقريب، فإن عصراً ما سواء من التاريخ السياسي أم من تاريخ الآداب والعلوم لا يحصر في مواقيت معينة بدقة. فلذلك أسباب....»(٩٧) وعلى ان «قسمة تاريخ الآداب أقساماً محصورة محدودة إنما هي وسيلة لتسهيل بيان سير الآداب في مدارج الرقي او رجوعها القهقرى. فالحدود المعينة لكل عصر هي كالاعلام التي كان أهل البدو ينصبونها في البراري والقفار ليهتدي بها ابن السبيل ولا يضل في تلك الاراضي المستوية الجرداء.....»(٩٨).

فيما كان من طه‌حسين، فيما ارجح، إلّا ان لقف فلسفة هذه التقسيمات التقريبية ومحاذير الأخذ الحرفي بها، ورفعها في وجه جرجي زيدان مضيفاً ومستشهداً عليها بغير ما عند استاذه.

لقد أخذ عليه تقسيمه الكتاب وفق الأعصر السياسية(٩٩) مما لا شك فيه ان الحوادث السياسية والاجتماعية ليست الا نتيجة لتغيرات في افكار الامة وشؤونها، وتلك التغيرات نتيجة لتغير الاحوال الأدبية. فيجب ان تقسم عصور الآداب تقسيماً خاصاً غير التقسيم السياسي، بمعنى ان ينظر الى الآداب من حيث هي منتجة للحوادث السياسة لا من حيث هو نتيجة لها.

أما هذه الخطة التي اتخذها صاحبنا وغيره من المؤلفين،

فهي غلطة سيئة لم يتنبه اليها الادباء والمؤرخون . فإن قيام دولة وسقوط اخرى لا يمكن ان يكونا مؤثرين في الأمة ، وانما يجب ان يكونا متأثرين بها. وضرب مثلاً بسقوط الخلافة الراشدة وقيام الدولة الاموية، فالحدث لم يحْدِث في الأمة ما حدث لها من الآثار ، بل هو نتيجة لما احدثه الحضارة الطارئة على العرب من التغيير في اخلاقهم البدوية الصرفة. . . .»[٢٠٠].

ووقف عند الفكرة ، بثبات، في «تجديد ذكرى أبي العلاء» ، وتخطى جرجي زيدان الى ماسمّاه «مدرسة الآداب»[٢٠١] في حديثه عن «زمان أبي العلاء» وفي محاولته «التقسيم المعقول للعصر العباسي» غير مكتفٍ بتوجيه النقد ، إنما اجتهد ليحدد بدايات العصر العباسي الأدبية نموذجاً لأي عصر أدبي آخر:

لا نستطيع ان نتفهم الطريقة التي اتخذتها مدرسة الآداب ، ونريد بمدرسة الآداب طائفة الاساتذة والباحثين الذين توفروا على درس ما للعرب من لغة وأدب وفلسفة وتاريخ ، في تحديد العصور الأدبية وتقيدها بالشهر والعام كما يصنع المؤرخون والسياسيون في توقيت الحوادث . ذلك لأن الظاهرة الأدبية العامة تمتاز في نفسها بأنها أشد ما تكون استعصاء على من يريد التدقيق في حصرها وتحديد وقتها ، لأنها لا تظهر إلّا بعد مقدمات عدة يتوافق بعضها على مغالبة بعض . ومن هذا التوافق والتغالب تنتج الظاهرة الأدبية ممثلة في تلك المقدمات التي اشتركت في إظهارها ، وتلك المقدمات نفسها نتائج علل اخرى .

فإذا صح للمؤرخ السياسي ان يوقت قيام الدولة العباسية بسنة اثنتين وثلاثين ومائة ، فليس يصح للمؤرخ الأدبي ان يجعل هذه السنة مبدأ حياة جديدة للآداب. . . . . من الحق ان للآداب في ايام بني العباس حياة لم تكن لها من قبل ، ولكن من الحق أيضاً انها لم تبدأ يوم بويع لأبي العباس السفّاح ولا بعده ، وإنما كانت قبل ذلك .

ولسنا نغلو ولا نسرف إن قلنا: إن الحياة الجديدة للآداب كانت من أقوى المؤثرات في قيام بني العباس . . . .

لا نحدد الوقت ولا نعينه ، لأننا لا نجد الى ذلك سبيلاً ، ولكنا نشير الى اشياء تدل على ابتداء هذه الحياة الجديدة مع القرن الثاني . . .

إذاً ، فابتداء العصر الأدبي انما هو ابتداء القرن الثاني للهجرة ، وقد مضى اكثر هذا القرن في إعداد وتمهيد لظهور الصورة الجديدة الجلية للآداب ظهوراً تاماً في ايام الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل»[٢٠٢] .

ونمت «الفكرة» وتضخمت، فازداد لها اطمئناناً وبها تمسّكاً ، وربطها باطمئنان دارسي وقته ـ او جلهم ـ الى ماقال القدماء ، خاصة بعد ان صح لديه عزم «الشك» في الشعر الجاهلي بخاصة ، فلم يعد الأمر ، فيما تقدم ، وقفاً على جرجي زيدان ، بل «هذا مذهب انصار القديم، وهو المذهب الذائع في مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضاً . مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .

ولا ينبغي ان تخدعك هذه الالفاظ المستحدثة في الأدب ، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الادبي الى عصور ، ويحاول ان يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم ، فذلك كله عناية بالقشور والاشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع. . . هم لم يغيروا في الأدب شيئاً ، وما كان لهم ان يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء»[٢٠٣] .

بيد ان طه‌حسين احتاط ، مع هذه الصرامة، احتياطاً يشبه احتياط أستاذه، وهو يبرر فكرة التقسيم الى العصور

تبريراً يكمل تبرير الاستاذ ويعضده :

«وليس معنى هذا اننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة، انما نريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياساً للأدب ، ونريد ألا تأخذ السياسة على علاّتها كما نأخذ الأدب على علاته . وإنما الاحتياط محتوم في هذا ، فقد يكون الرقي السياسي مصدر الرقي الأدبي ، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقي الأدبي أيضاً . والقرن الرابع الهجري دليل واضح على ان الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية في كثير من الاحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة»[١٠٤].

وليس ببعيد ان هذا الاحتياط والحذر وما ينجم عن فكرة العصور من مظاهر التداخل والتطور ، وربما القصور والتراجع احياناً ، هي التي أملت على طه‌حسين إعادة ترتيب «حديث الاربعاء»(١٩٢٥) ترتيباً «عصورياً» في طبعات تالية ، كالمعتمدة في هذا البحث مثلاً ، لّما جعل «الجزء الاول» للأدب الجاهلي والاسلامي ، و«الثاني» للعصر العباسي (القدماء والمحدثون)، و«الأخير» للعصر الحديث في حين ان مقالاته عن الأدب العباسي التي ضمّها الجزء الثاني كانت الأسبق نشراً وإذاعة .

لكن طه‌حسين انصاع ، بآخرة، بعض انصياع معلّل مشروع للسياسة واحداثها في الأدب في محاضرة عن «الحياة الأدبية العربية في القرن الثالث للهجرة» (١٩٣٣)، إذ قال في مفتتح المحاضرة[١٠٥] :

«لست من الذين يحبون ان يؤرخوا الآداب بالاحداث السياسية ، لأني أشك في استقامة هذا النوع من التاريخ ، ولكن بعض الاحداث التي تصيب حياة الامم السياسية قد تكون دليلاً . وقد تميز بعض الظروف الأدبية . فليس هناك بأس ان نعتمد على بعض هذه الحوادث السياسية احياناً ، لا على انها تؤرخ تطور الحياة الأدبية ، بل كدليل على بعض الوجوه والانحاء لهذا التطور». ووقف لإثبات هذا ، عند حادثي مقتل الخليفتين: الوليد بن‌يزيد بن عبدالملك ، والأمين بن الرشيد «لأنهما تكادان تحصران عصراً لم يكن بد منه ليتحقق التطور الأدبي الذي أريد ان احدثكم عنه ، وعندما احدثكم عن شعراء القرن الثالث الهجري».

٨ ـ ٣ :

وقد يكون من تأثير نالينو ، كذلك ، نقد طه‌حسين لجرجي زيدان ، أيضاً ، في كلامه على «تاريخ التأليف في موضوع الآداب العربية» واتهامه، فيما يبدو، بعدم وضوح الفكرة في ذهنه إذ قال[١٠٦]: نعني بتاريخ آداب اللغة العربية ما تحويه من العلوم والآداب وما تقلبت عليه في العصور المختلفة ، او هو تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم»، فعلق[١٠٧] :

«هذه عبارة عامة كما يرى القراء ، ولكنها مع هذا العموم لا يمكن ان تدل على اكثر من انه يريد بتاريخ الآداب تاريخ العلوم والفنون وما هو على اللغة من الاعصار والدهور».

أفكان طه‌حسين يقول هذا مبكراً لولا انه درس على نالينو المفهوم الدقيق لمصطلحي «الأدب» و«تاريخ الأدب»؟

فأما «الأدب» فيقول فيه نالينو: «ثم إن المعاصرين لنا من أبناء الشرق قلّدوا الافرنج في وضع معنيين للفظ الآداب ، معنى منها عام ومعنى خاص .

والمعنى العام عبارة عن جميع ما صنف في لغة ما سواء في العلوم أم من الشعر والنثر البليغ ، فالآداب حينئذٍ تشتمل على جملة ما قيّد في الكتب والدفاتر من نتائج أفكار علماء الأمة وأدبائها . أما الآداب بمعناها الخاص فعبارة عما سبك في قالب ظريف وصيغ على نمط الانشاء الأنيق من الكلام المنثور

والمنظوم ، اعني انها عبارة عن حواصل الفنون الكتابية المستظرفة فتشتمل على انواع الشعر والحكايات والروايات والقصص والامثال والحكم والمحاضرات والمقامات والمناظرات والخطب مع ما ألف بفصيح العبارة وطلاوة الانشاء من التاريخ ووصف الرِّحَلِ والاسفار وما يشاكل ذلك. . . .»[108] .

أما «تاريخ الآداب» فيعرفه ناظراً الى معنيي الأدب السالفين:

«اذا اتخذت الآداب بمعناها الخاص وبالنظر الى العربية أجاد في وصفه رصيفي الأديب حضرة حفني (بك) ناصف حين قال فيما طبع من محاضراته». وينقل قول حفني ناصف[109]:

«ويدخل في ذلك التاريخ وصف الكلام من شعر ونثر في كل عصر من عصور التاريخ وذكر نوابغ الشعراء والخطباء والكتّاب والمؤلفين وبيان تأثير كلامهم في من بعدهم وتأثرهم بمن قبلهم وما حولهم والموازنة بينهم والالمام بمؤلفاتهم»[110] .

ويضيف اليه[111]:

«فإذا اتخذنا الآداب بمعناها العام فضروري ان تدخل في تاريخها ايضاً ذكر جميع أصناف العلماء والحكماء والمؤلفين البارعين مع بيان مشارب افكارهم وبشرح مناهج اعمالهم في العلوم وتقدير علو منزلتهم في الفن الذي تعاطوه . فيصف حينئذٍ تاريخ الآداب سَيْر العلوم في مدارج الترقي واحوال المشاهير اصحاب الحكمة والفلسفة والرياضيات والفلك والطب وهلم جرّا . . . .»

وليس من بأس ، والمناسبة مواتية ، من تسجيل ما ينقل عن طه‌حسين في استاذه حفني ناصف[112] .

«اننا في الجامعة لم ننتفع في دروس الأدب العربي الا بمحاضرات نالينو والمرحوم حفني ناصف . وكذلك انتفعنا جداً بمحاضرات سانتلانا . ان حفني ناصف كان رجلاً متواضعاً ، فهو استاذ أجلّه كلّ الاجلال واعترف بفضله الكبير عليّ . . . . .».

ان هذه الشهادة تشجع ، بقوة ، على اضافة تأثير حفني ناصف الى تأثير نالينو . فربما كان حفني ناصف على رأس البواعث التي حفزت طه‌حسين وشجعته على نقد كتاب جرجي زيدان إذا ما ثبت ، وهو ما أرجحه ، ان «بروكلمان» وكتابه «تاريخ الادب العربي» ، الذي استرشد به جرجي زيدان[113] ، هما المقصودان بقول حفني ناصف :

«وقد وضع كثير من علماء الافرنج للادب في لغاتهم تواريخ مخصوصة أفردوها بالتأليف ، وبعضهم أفرد لأدب اللغة العربية تاريخاً خاصاً ، ولكن جاء تأليفه على حسن ترتيبه ودقة تبويبه ، قاصراً عن الغاية بعيداً عن الكفاية ، فلم يحوِ من فقه هذا العلم إلاّ قليلاً ولم يشفِ لطالب هذا الفن غليلاً».

- ٩ -

وظل طه‌حسين مشغولاً مأخوذاً بمصطلحي «الأدب» و«تاريخ الأدب» وما يتصل بهما . ويعود الى مرحلة البدايات هذه فضل الاستمرار فيها جميعاً متابعة وبلورة وتوسعاً . فكان لا مندوحة له ، والأمر كذلك ، ان يضيف الى «في الأدب الجاهلي»[114] بديل «في الشعر الجاهلي» (١٩٣٦) - بعد ان حذف منه أشياء - فصلاً كاملاً ، تقريباً ، في أوله سمّاه «الكتاب الاول» وقصره على «الأدب وتاريخه» على شاكلة «الباب الاول» من كتاب نالينو المعقود للموضوع نفسه . فماذا ، إذن ، بين الاستاذ والتلميذ في مادة الكتاب الأول المضافة غير التوسع في الكلام على «درس الأدب في مصر» و«التأليف فيه ونقده وسبيل اصلاحه» (ص ٧ - ١٨) ، وإعادة الكلام على «الأدب» و«تاريخ الأدب» وتعريفها والصلة بينهما

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

قريش، بعد كل هذا انتهى الى ان «علماء اللغة، مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش، فهم لم يدونوا منها إلا شيئاً قليلاً بالقياس الى ما اهمل إهمالاً . . .

ضاع، إذن، شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية، ولم تدون فيها المعاجم كما دونت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الأخريين العبرية والسريانية. فليس ما يمنع الى ان تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبّان العصر الأموي، انتقلت اليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت، ولكن من أي اللغات؟»[١٢٣].

- ١٠ -

وتلح عليّ عبارات «شك» طه‌حسين في ما مال اليه استاذه ، وغيره ، من آراء وافتراضات حول لفظة «الأدب» على ان ازعم ان بذور «الشك العلمي» قد انغرست فيه منذ مرحلة التكوين ، وبتأثير الاستاذ نفسه ، وردفت منهجه قبل ان يبتعث الى فرنسا ويتعرف الى مذهب «ديكارت»[١٢٤]. ويفيد منه كثيراً ، بل يصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء[١٢٥] في الشعر الجاهلي «وبديله» في الأدب الجاهلي» خاصة .

لقد حضّ نالينو طلابه في الجامعة المصرية ، كذلك ، على عدم التسليم المطلق بآراء السلف وقبولها كلها دون «لماذا» و«لأن» و«كيف» ، وهو ما كان ديدنه ، لأن تقدم العلوم النظرية العقلية «مرتبط ، بل متعلق بامتحان آراء السلف واختبار جميع ما يسعنا من تجاربهم ومعارفهم بدقة التمحيص والنظر ، فيجب علينا ان ننقد أقوال السابقين لنا انتقاداً صحيحاً سالماً خالياً عن كل غرض دنيّ وميل شخصي . إن ذلك الانتقاد المقرون بالاجتهاد يفيدنا علماً ويساعدنا على تحسين العمل ، وهو الذي يسوقنا الى المقصود سياقة موثوقاً بها»[١٢٦] .

ولاقت هذه الفكرة قبولاً عند طه‌حسين ، فكانت من أبرز هوى منهجه في «ذكرى أبي العلاء»: «من هنا يعرض لنا احياناً ، ان نرفض كثيراً من الروايات التي أحصاها المؤرخون في كتبهم من غير تثبت ولا تحقيق، لقلة نصيبهم من النقد، او لانقطاع الوسائل بينهم وبين إصابة الحق . نرفضها، إذا دلّ البحث العقلي والاجتماعي على غير ما تدل عليه ، فإن هذا البحث ، من غير شك ولا ريب، أصدق منها دلالة وأوضح طريقاً»[١٢٧].

ويعلّق على المصادر الاربعة التالية، وهي من مصادره في دراسة أبي العلاء ، «معجم الأدباء» لياقوت، و«إنباه الرواة» للقفطي، و«الوافي بالوفيات» للصفدي ، و«تاريخ الذهبي»:

«وهذه المصادر الاربعة تتفق في إيراد ثَبَتِ الكتب التي ألّفها أبو العلاء ، كما تتفق في ان لفظها يكاد يتحد في كثير من المواضع ، وذلك يدل على انها ربما استقت من مصدر واحد . وليس لهذه المصادر من التحقيق التاريخي - بالمعنى الذي نفهمه - حظ ، وانما هي روايات يجب ان توضع موضع الشك ، والا يقبل ما جاء فيها إلّا مع الاحتياط الشديد»[١٢٨].

ومما يدعم زعمي في هذه المسألة ما باح به طه‌حسين نفسه جواباً عن سؤال آخر لغالي شكري[١٢٩]: «اعترض بعض النقاد على تطبيق منهج الشك الديكارتي على شخصية فنية معروفة كشخصية المتنبي في كتابكم «مع المتنبي». فما تعليقكم على مثل هذا الرأي؟».

قال العميد:

«يساورني الشك في استقبالكم لكلمة (شك) التي وردت في كتابي (في الشعر الجاهلي) بمعنى بعيد عما كان يجول في خاطري عند اختيار هذا اللفظ ، كما يساورني الشك في تلقيكم معنى الشك عند ديكارت. لا بأس من ان اكرر انني قصدت التمحيص على ضوء العقل وهدم التسليم الاعمى بما

رواه الأولون وأخبرنا به السلف. هذا الكلام مجرد منهج يقبل التطبيق على الشعر الجاهلي والشعر الاسلامي والشعر الحديث سواء بسواء».

ان هذا الجواب ، وهو من آخر ما صدر عن طه‌حسين من الكلام، لا يختلف عندي عما قال في «في الأدب الجاهلي» مقدمة لكلامه على «منهج البحث» والتعريف بديكارت ومذهبه (ص ٦٢):

«نحن بين اثنين: إمّا ان نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء ، لا نتناول ذلك من النقد إلّا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث ، والذي يتيح لنا ان نقول: أخطأ الاصمعي او أصاب ، ووفق ابو عبيدة او لم يوفق . . . . وإمّا ان نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فلست أريد ان أقول البحث ، وانما أريد ان أقول الشك ، أريد ان لا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلّا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان».

- ١١ -

واذا ما أخذنا بمبدأ طه‌حسين في «الشك» او التمحيص وعدم التسليم الاعمى ، القابل للتطبيق - كما ذهب - على الآداب وتاريخ الآداب في كل زمان ومكان ، وجعلنا نطبقه عليه هو ، في حدود صلته باستاذه نالينو فقط ، فإنه لمن غير اليسير ان نسلّم تسليماً كاملاً بكل ما يتضمنه جوابه الآتي عن سؤال فؤاد دواره له[١٣٠]. «وما مقدار تأثرك بالمستشرقين؟». فقال: «تأثري بالمستشرقين شديد جداً ، ولكن لا بآرائهم ، بل بمناهجهم في البحث . وهذا يوصلني أحياناً الى ان أستكشف كثيراً من الخطأ في آرائهم ، لأن علمهم بالعربية وأسرارها ودقائقها أقل من علم المتخصصين العرب». ان التمحيص الدقيق والقراءة المتأنية لكتاب نالينو «تاريخ الآداب العربية» ولبعض آثار طه‌حسين في مرحلة التأسيس العلمي والنقدي يهدي الى ان تأثر التلميذ بالاستاذ قد تخطى المنهج الى «الآراء» في بعض الأحايين:

١١ - ١ :

أشار الاستاذ ، عجلاً ، في محاضراته : «وفي أشعار الجاهلية تجدون احياناً من التغزل ما يشبه الاسلوب الذي

ففي المحور العام ، يذهب بدءاً : «إن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هي منقولة بعد ظهور الاسلام . فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين. . . .»[١٣٢].

اما في المحور الخاص ، فتطبيقاته لمضمون المحور العام على عدد من الجاهليين، اكتفي بنقل شيء ذي علقة بما عند نالينو ، وهو خلاصة مذهب طه‌حسين في قصص امرىء القيس الغرامي في شعره بعد ان أشبعه بحثاً وتحليلاً ونفى ان يكون عمر بن ابي بيعة حذا حذوه: «وانت اذا قرأت قصيدة او قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكد تشك في ان هذا الفن الذي ابتكره ابتكاراً واستغلّه استغلالاً قوياً ، وعرفت العرب له هذا . . .

ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح ان هذا النوع من الغزل انما أضيف الى امرىء القيس: أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الاسلاميين. . . . .»[١٣٣].

١١ - ٢ :

ذهب نالينو الى ان فحول الشعراء الجاهليين لم يفردوا للغزل قصائد خاصة[١٣٤]:

«ومن الجدير بالذكر ان فحول شعراء الجاهلية لم يفردوا النسيب أشعاراً طويلة خاصة ، فاقتصروا على جعله في أول قصائدهم يشكون فيه شدة الوجد وألم الفراق او يصفون ما لمعشوقاتهم من الجمال. فإذا ذهب احدهم، احياناً، الى التغزل الحقيقي حصره في بيتين او ثلاثة من نسيب القصيدة ولم يدرجه في وسطها إلاّ بأندر النادر كما فعله عنترة بن شداد في معلقته حين قال نحو أواخرها :

يـاشَـاة مَـاقَنَص[١٣٥] لمن حَلَّتْ لـه

حَـرُمَتْ عـلـيَّ وليْتَهـا لم تَحْـرُم. . . .»

وكرر الرأي عينه لما شرع في الكلام على «النسيب عند الاعراب» في أيام بني أمية اذ «أخذت بعض شعراء أهل الوَبَر المعدودين يقولون القصائد في مجرد النسيب، بل لا يتعاطون غيره. وصناعتهم بعيدة عن أسلوب أشعار الجاهلية وعن منهج الغزليين من أهل المدر فإنهم لا يعشقون إلا امرأة واحدة جعلوا عيشهم فداءها ولا يتغزلون ولا يفتخرون بنيل وصلها ، وانما يظهرون في شعرهم رقة القلب وشدة الحنو. . . وكل ذلك مصوغ في قالب رشيق مترجم بلفظ رقيق وكلام لطيف عفيف لا يدخل فيه شيء من الخلاعة والشهوة الذاتية. . . .»[١٣٦]

ولما بحث طه حسين «شعر الغزليين» الأمويين (١٩٢٤) رأى ان لا مندوحة من الموازنة بينهم وبين الجاهليين ، وسأل هذا السؤال : فبِمَ امتازوا عن هؤلاء الشعراء؟» ، فأجاب[١٣٧] :

«بشيئين اثنين، فيما اعتقد: احدهما انهم قصروا حياتهم الفنية على الغزل .

وكان الشعراء في العصر الجاهلي يعنون بالغزل كما يعنون بغيره من الفنون، وربما اتخذوه وسيلة في اكثر الاحيان لا غاية . أما اصحابنا هؤلاء فقد اتخذوا الغزل غاية لا وسيلة ، لم نعرف انهم مدحوا او عنوا بفن آخر من فنون الشعر الا ما كان يضطرهم اليه الغزل. . . .

والآخر ان غزل هؤلاء الشعراء الاسلاميين أرقى بكثير من غزل الجاهليين من حيث ان غزل الجاهليين كان مادياً خالصاً في حين كان في غزل الاسلاميين شيء غير المادة. وأظن ان هذا يحتاج الى شيء من الايضاح. . . .

لم يكونوا (الجاهليون) يعنون بذكر الحب وتأثيره في النفس ولا بهذه الآلام المختلفة التي تنشأ عنه ، أي لم يكونوا يعنون بدخائل نفوسهم، وانما كان الغزل عندهم ضرب من الوصف ، كانوا يصفون النساء كما يصفون الابل ، وقلما تجد عندهم عناية بالعاطفة او حرصاً على تمثيلها. . . .»

ويتضح أثر نالينو ، في هذه المسألة كذلك ، في حديث طه حسين عن القسم الثالث من أقسام الغزل الأموي - بعد العذري والاباحي - الذي سمّاه «الغزل العادي» وعرفه بانه الذي «لا يقصد لذاته . . . . وانما يتخذ وسيلة الى غيره من فنون الشعر. . . . أريد به هذا الغزل الذي كان الجاهليون يبتدئون به قصائدهم والذي ظل الاسلاميون يبتدئون به قصائدهم الى اليوم. . . . .»[١٣٨].

١١ - ٣ :

ثمة كثير من الاتفاق ويسير من الافتراق بين التلميذ والاستاذ في مسألة شعر لبيد بن ربيعة العامري في الاسلام التي مازالت خلافية. فالاستاذ يعبر خبر «البيت الواحد» الذي قيل ان لبيداً قاله في الاسلام فقط دون ان يبدي رأياً «أدرك الاسلام الا انه لم يقل في عهده إلا بيتاً واحداً اختلفت الرواة فيه». لكنه شك في اشعاره ذات المعاني والدلالات الاسلامية : «ومن المشهور ما في ديوانه من العبارات الدينية - بل الشبيهة بالعقائد الاسلامية. . . . ، ولكن ليس كل ما

ينسب اليه في ديوانه من هذا الباب صحيحاً بل لا اختلاف في بعض الاشعار انها مصنوعة»[139].

أما التلميذ، فبعد ان عرج على ما يروى ان عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، كتب الى المغيرة بن شعبة واليه على الكوفة ليسأل الشعراء ، ولبيد فيهم، عما احدثوه في الاسلام من شعر، قال[140]:

«ولست أخفي عليك ان اطمئناني الى هذه القصة ـ فيما يتصل بلبيد ـ ليس تاماً . فسترى ان الرواة يضيفون الى لبيد شعراً ، إن صح، فقد كان لبيد ، إذن ، يقول الشعر في الاسلام ، وإن صحت هذه القصة فقد كان الرواة، إذن ، يكذبون على لبيد. . . . واكبر ظني ان لبيداً ، اعرض عن الشعر في الاسلام، فلم يتخذه صناعة ، ولم يكثر من إنشائه وإنشاده، وانصرف عنه الى القرآن ، ولكنه قال في الاسلام غير بيت».

وجلبت الى مكة والمدينة القَيْنات والمغنيات بالرومي او بالفارسي ثم أخذت الموالي يغنون بالعربي ايضاً. . . .»

ولما أراد طه‌حسين ان يلتمس الأسباب المختلفة التي انشأت قسمي الغزل العفيف والاباحي بخاصة ، ظل يدور ، بإسهابه المعهود ، حول تفسير نالينو الى ان اختزله في خاتمة كلامه ، فقال[141].

«إذن فهذان القسمان من الغزل أثر من آثار الحياة السياسية في أيام بني أمية . اضطرت هذه الحياة السياسية اهل الحجاز الى الابتعاد عن العمل وأوقعت في قلوبهم اليأس ، ولكنها أغنت قوماً فلهوا او فسقوا ، وأفقرت قوماً آخرين فزهدوا وعفوا وطمحوا الى المثل العليا. . .

ثم لا ينبغي ان انسى مؤثراً آخر في هذين الفنين تأثيراً عظيماً ، وهو الغناء. . . .»

١١ ـ ٤ :

علّل نالينو عوامل «التقلب الشديد في اساليب الشعر في المدن الحجازية» في العصر الأموي بقوله[142]:

«لا يخفى على أحد ان اكثر رجال السياسة والحرب قد تركوا جزيرة العرب في أواخر خلافة علي بن ابي طالب فبقيت بالمدينة أهل التقى والعبادة والنسك من الانصار والمهاجرين كأن الدنيا في الشام والدين بمدينة النبي ﷺ . وكثرت في ذلك العصر ثروة الحرمين ولا سيما مكة لاتساع العلائق والمصارف التجارية ولزيادة الوافدين عليها تأدية لفريضة الحج . فبزيادة الثروة والنعمة واتساع العيش زاد ايضاً ما تنزع النفوس اليه من الشهوات والملاذ والتنعم بانواع الترف. وفسدت اخلاق الشبان من البيوتات الكبيرة الذين لم يكن لهم بالحجاز مجال واسع للاعتناء بأمور السياسة والحرب ولا بالعلوم العقلية. .

١١ ـ ٥ :

جرب طه‌حسين «الشك» في بعض المذرين الأمويين قبل ان يسلّه سيفاً صارماً على الشعر الجاهلي ، فقال عن «المجنون»[143]:

«ولأزعم ان قيس بن الملوّح خاصة إنما هو شخص من هؤلاء الاشخاص الخياليين الذين تخترعهم الشعوب لتمثيل فكرة خاصة ، او نحو خاص من انحاء الحياة، بل ربما لم يكن قيس بن الملوح شخصاً شعبياً «كجحا» ، وإنما كان شخصاً اخترعه نفر من الرواة واصحاب القصص ليلهو به الناس او ليرضوا به حاجة أدبية او خلقية. . . .»

أما استاذه، فكان قد علمه عن المجنون ما استخلصه من بعض روايات «الاغاني» :

«. . . . فزعم بعض الناس انه رجل لم يكن قط ، ولا عرف في الدنيا إلّا باسم المجنون لأنه وضعه الرواة».

واستند الى روايتين ، في هذا المعنى، مرفوعتين الى ابن الكلبي وعَوانة بن الحكم الكلبي ومصدرهما كتاب «الاغاني»[144].

واستلم التلميذ الخيط وجعل يخوض ويتوسع ويصول ويجول ويعمل منهجه كما هو شأنه في مسائل وموضوعات كثيرة وفي الشعر الجاهلي بخاصة.

الهوامش

(١) هو كارلو الفونسو نالينو Carlo Alfonso Nallino(١٨٧٢ - ١٩٣٨).
ولد في تورينو Torino ونشا وتلقى دروسه الاولية ومباديء العربية والسريانية والعبرية في اوديني Udine. تخرج في جامعة تورينو ، ودرّس في جامعة رومة . اشرف على مجلتي «الدراسات الشرقية» و«الشرق الحديث» وهما بالايطالية . كان علمه غزيراً في الجغرافية والفلك عند العرب، وكان عارفاً بالاسلام ومذاهبه . ذهب الى غير بلد عربي، وكان عضواً في غير مجمع علمي عربي وغير عربي. له كتب وبحوث بالايطالية والعربية.
(راجع عنه: خيرالدين الزركلي: الاعلام ٥:٢١٣ - ٢١٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٥:١٩٨٠ ؛ وعبدالرحمن بدوي: «ذكرى نلينو» مجلة الثقافة المصرية القديمة ، السنة الاولى، العدد ٣٠ - ٢٥ يوليو ١٩٣٩ ، ص١٥ - ٢٠ ، وموسوعة المستشرقين ٤٠٨ - ٤١٤ . دار العلم للملايين - بيروت ط١:١٩٨٤؛ وصلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين ١:٥٦ - ٥٧ . القاهرة ١٩٥٥ ، ونجيب العقيقي: المستشرقون ١:٣٧٧ - ٣٨٠ . دار المعارف بمصر، ط٢: ١٩٦٤، ومحمد كردعلي : المعاصرون ٢٩٨ - ٣٠٦ . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٠).
وليس ثمة شكل واحد لكتابة «نالينو» بالعربية، فهو غير هذا: «نللينو» و«نلينو» وقد اخترت ما ارتضاه طه‌حسين في الاغلب .

(٢) عرض عزالدين الامين للنقد عند نالينو من خلال «تاريخ الآداب العربية» في كتابه «نشأة النقد الادبي الحديث في مصر» (دار المعارف بمصر، ط٢: ١٩٧٠. ص ١٤٦ - ١٥٤).

(٣) هو اجْنتْس جولدتسيهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠ - ١٩٢١). مستشرق مجري من اسرة يهودية . تخرج في اللغات السامية على كبار اساتذتها في بودابست وليبزج وبرلين وليدن. رحل الى سورية وفلسطين ومصر ، وصحب الشيخ طاهر الجزائري فترة ودرس العربية في الازهر وخاصة على الشيخ محمد عبده. عني بالدراسات الاسلامية، وله مصنفات معروفة بالالمانية والفرنسية والانجليزية . (راجع: العقيقي: المستشرقون ٣:٩٠٦ - ٩٠٨ ، وعبدالرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ١١٩ - ١٢٦).

(٤) هو تيودور نيلدكة Theodor Nöldeke (١٨٣٦ - ١٩٣١). شيخ المستشرقين الالمان . كان يتقن العربية والسريانية والعبرية، وتعلم الفارسية والتركية والسنسكريتية وغيرها، وكان ذا اطلاع واسع على الآداب اليونانية . صب اهتمامه على الدراسات الدينية واللغوية . درّس في غير جامعة المانية، ومن اشهر تلاميذه: زاخاو، وبروكلمان، وياكوب.
(راجع: المستشرقون ٢:٧٣٨ - ٧٤٠، وموسوعة المستشرقين ٤١٧ - ٤٢٠).

(٥) عبدالرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ٤١٤ .

(٦) عبدالرحمن بدوي: المصدر نفسه ٤١١ - ٤١٢ .

(٧) صارت الجامعة الاهلية حكومية علم ١٩٢٥.

(٨) راجع ايضاً: دونالد مالكولم رايد: جامعة القاهرة والمستشرقين . ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم. مجلة «الثقافة العالمية» - الكويت. السنة (٧) - العدد (٣٨) ، يناير ١٩٨٨م ، ص ١٣.

(٩) هو سيد بن علي المرصفي (؟ - ١٩٣١) عالم بالادب واللغة ، كان من جماعة كبار العلماء بالازهر . درس في الازهر الى ان شاخ وكسرت ساقه فاعتكف في منزله بالقاهرة وجعل يعقد حلقات الدرس للطلاب الذين كانوا يقصدونه الى ان توفي.
من آثاره: «رغبة الآمل من كتاب الكامل» (٨اجزاء)، و«اسرار الحماسة» (صدر منه جزء واحد) . راجع: الزركلي ، الاعلام ٣:١٤٧ .

(١٠) طه‌حسين: تقديم كتاب «تاريخ الآداب العربية» لنالينو ، ص ٧ .

دار المعارف . ط ٢ : ١٩٧٠ .

(١١) طه‌حسين : تقديم كتاب «تاريخ الآداب العربية» لنالينو، ص ٧.

(١٢) المصدر نفسه ٧ ـ ٨ .

(١٣) حياتي، ص ١٢٥ . دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٦٩ .

(١٤) سانتلانا David Santillana (١٨٥٥ ـ ١٩٣١). ولد في تونس ، وتخرج في جامعة روما . شارك في لجنة اعداد القوانين التونسية عام ١٨٩٦ ، وانتدبته الجامعة المصرية عام ١٩١٠ استاذاً لتاريخ الفلسفة. اشتهر في فقه الاسلام وفلسفته ، وله آثار في الفلسفة والمذاهب الاسلامية وخاصة المالكي والشافعي. (المستشرقون ١: ٣٧٤ ـ ٣٧٥).

(١٥) هو اجنتسيو (اغناطيوس) جويدي Ignazio Guidi (١٨٤٤ ـ ١٩٣٥) او جويدي الكبير تمييزاً له من ابنه ميكلنجلو. مستشرق ايطالي، ولد في روما من اسرة عريقة ، وتعلم العربية وعلمها في جامعتها ، وهو من ابرز علماء اللغات السامية ، تولى التدريس في جامعة روما ما يزيد على اربعين عاماً. زار مالطه ومصر وفلسطين ودمشق واستانبول، ودعي في عامي ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ للتدريس في الجامعة المصرية القديمة ، فدرس الادب العربي وفقه اللغات العربية الجنوبية بالعربية، وكان طه‌حسين من ابرز تلاميذه . كان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق. توزعت اهتماماته على خمسة مجالات: الادب العربي الاسلامي، والآداب المسيحية في المشرق واللغة الحبشية وآدابها، واللغة العبرية والكتاب المقدس، ولغات جنوب الجزيرة العربية . وله فيها مؤلفات وبحوث وتحقيقات كثيرة. منها: «محاضرات ادبيات الجغرافية والتاريخ واللغة عند العرب باعتبار علاقتها باوربا وخصوصاً بايطاليا» و«جداول كتاب الاغاني».

(الاعلام١ : ٣٣٦ ، والمستشرقون ١:٣٧٥ ـ ٣٧٧ : وموسوعة المستشرقين ٣٣ ـ ١٣٨).

(١٦) طه‌حسين : تقديم كتاب «تاريخ الآداب العربية»، ص ٨ ـ ٩ .

(١٧) ينقل عن طه‌حسين انه كان السبب ، لعلاقته الطيبة بالملك فؤاد، في تعيين الشيخ المرصفي في جماعة كبار العلماء ، وان سبب الخلاف او الجفوة بينهما، التي امتدت الى وفاة الشيخ ، هو اشتراك المرصفي مع لجنة كبار العلماء في محاكمة علي عبدالرازق صديق طه‌حسين. (محمد الدسوقي: طه‌حسين يتحدث عن اعلام عصره، ص ٥٦ . الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ، تونس ، ط ٢ : ١٩٧٨).

(١٨) عشرة ادباء يتحدثون، ص ١٨ . دار الهلال ـ القاهرة ١٩٦٥م).

(١٩) الايام ٣:٣٤. دار المعارف بمصر. ط٤ : (د ت).

(٢٠) المصدر نفسه ٣:٤٣ .

(٢١) مع اساتذتي وزملائي في الجامعة المصرية. مجلة «الاديب» اللبنانية، السنة (٣) الجزء(٣)، مارس (آذار) ١٩٧٤، ص ٢١. ونشر القسم الخاص بطه‌حسين من هذا البحث في: «ذكرى طه‌حسين»، ص ١٣٢ ـ ١٣٦. الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٧ .

(٢٢) توفيت يوم الخميس ٢٧ يوليو (تموز) ١٩٨٩ عن عمر يناهز اربعة وتسعين عاماً، اي في الذكرى المئوية لميلاد زوجها الذي اقترن بها في ٩اغسطس (آب) ١٩١٧ .

(٢٣) معك، ص١٣٢. ترجمة بدرالدين عرودكي . دار المعارف بمصر (د ت).

(٢٤) المصدر نفسه ١٧٢ .

(٢٥) المصدر نفسه ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٢٦) نجيب العقيقي: المستشرقون ١:٣٧٨ .

(٢٧) اعاد طه‌حسين نشر هذا التقديم بعنوان «تاريخ الشعر العربي» في كتابه «نقد وإصلاح» (ص ١٦١ ـ ١٧٢). دار العلم للملايين ـ بيروت. ط ٨: ١٩٨٠.

(٢٨) تاريخ الآداب العربية ١٦ ـ ١٧ .

(٢٩) المصدر نفسه ١٧ و١٨ كذلك.

(٣٠) موسوعة المستشرقين ٤١٣ . ويعود رايه الى عام ١٩٣٩ (انظر مقاله السابق: ذكرى نالينو).

(٣١) من الوجهة النفسية في دراسة الادب ونقده ١٧٢ ـ ١٨٢ . معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة. ط ٢ : ١٩٧٠ .

(٣٢) استشهد خلف الله بقول طه‌حسين «ولم اذكر شيئاً آخر كان ينبغي ان يجيء قبل كل هذا... طالب الكيمياء» (في الادب الجاهلي١٨)، وبقوله «انشيء قسم الآداب في الجامعة...» (تجديد ذكرى ابي العلاء ٦ ـ ٧).

(٣٣) في الادب الحديث ٢:٢٥٧. دار الفكر العربي ـ القاهرة. ط٣:١٩٥٤ .

(٣٤) طه‌حسين والدراسات الادبية . في كتاب «طه‌حسين كما يعرفه كتاب عصره».

(ص ١٥٥ ـ ١٦٢). دار الهلال ـ القاهرة (د ت). وكان البحث قد نشر في مجلة «الهلال» السنة (٧٤) ـ العدد(٢)، فبراير (شباط) ١٩٦٦، ص ٥٤ ـ ٥٩ .

(٣٥) بحث منشور في: طه‌حسين كما يعرفه كتّاب عصره (١٢٢ - ١٣٦).

(٣٦) مجلة «ادب ونقد» المصرية. العدد (٤١). تشرين الاول ١٩٨٨ ، ص١١ - ٢٣ .

(٣٧) سانت بيف Sainte Beuve (١٨٠٤ - ١٨٦٩). من اكبر النقاد اصحاب المنحى النفسي. كان معنياً ، في البدايات، بدراسة العلوم إذ كان ينوي دراسة الطب. اتصلت العلاقة بينه وبين فكتور هوجو بعد مقالين كتبهما عن ديوانه . درّس في جامعة «لوزان» بسويسرا ، وجامعة «لييج» ببلجيكا ، ثم انتخب عضواً في الاكاديمية الفرنسية عام ١٨٤٤، وعُيّن استاذاً بمدرسة المعلمين العليا، فعضواً في مجلس الشيوخ . له آثار قيمة عن «شاتوبريان» و«بور رويال» . وهو مشهور بكتابه «احاديث الاثنين».
(احمد بوحسن: الخطاب النقدي عند طه‌حسين ١٩٥ - ١٩٦).

(٣٨) هيبوليت تين Hypolyte Taine (١٨٢٨ - ١٨٩٣).
من اكبر علماء القرن التاسع عشر في فرنسا. فقد اباه صغيراً ، وتلقى تعليمه الاولي في بعض مدارس باريس . عاش فترة من قلمه بما كان يكتبه في المجلات حول النقد والتاريخ. اصبح عضواً في الاكاديمية الفرنسية عام ١٨٠ . من مؤلفاته «فلاسفة فرنسا في القرن التاسع عشر» و«تاريخ الادب الانجليزي» و«فلسفة الفن».
(احمد بوحسن: المرجع السابق١٩٩).

(٣٩) نشأة النقد الحديث في مصر ٢٣٥ - ٢٣٧ .

(٤٠) النقد الادبي الحديث - اصوله واتجاهاته، ص ٩٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

(٤١) مع اساتذتي وزملائي في الجامعة المصرية ، ص ٢١. مصدر سابق.

(٤٢) طه‌حسين وفكره في ميزان الاسلام ٣٤ - ٣٥ . دار الاعتصام - القاهرة. ط٢: ١٩٧٧.

(٤٣) طه‌حسين ودراسة الادب العربي - مجلة «قضايا عربية». السنة (٧) - العدد الاول . كانون الثاني ١٩٨٠، ص ١٠١ - ١٢٤ .

(٤٤) المرايا المتجاورة: دراسة في نقد طه‌حسين ، ص٧٠ . الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٣ .

(٤٥) المرجع نفسه ص ٧٣.

(٤٦) انظر: تقديم طه‌حسين لكتاب «تاريخ الاداب العربية». ص ١٠ .

(٤٧) المرايا المتجاورة ٢٤٥ و٢٤٩ و٢٥٤ - ٢٥٧. وانظر: طه‌حسين: تقديم كتاب نالينو ص ١٠، وفي الادب الجاهلي ١٨ - ١٩ و١٣ - ١١٤ و١٩٩ - ٢٠٠ مثلاً .

(٤٨) احمد بوحسن: الخطاب النقدي عند طه‌حسين ٣٨ - ٤٣. دار التنوير - بيروت ط١ - ١٩٨٥ .

(٤٩و٥٠) المرجع نفسه، ص ٣٩ .

(٥١) المرجع نفسه ٤٢ .

(٥٢) تاريخ الاداب العربية ٥٧ .

(٥٣) احمد بو حسن : المرجع السابق ٤٦ .

(٥٤) المرجع نفسه ٤٧ - ٤٨ .

(٥٥) المرجع نفسه ٤٨ - ٥٢. وانظر: تجديد ذكرى ابي العلاء ، ص١٣ . دار المعارف بمصر ص ٩ (د.ت).

(٥٦) المرجع نفسه ٥٦ .

(٥٧) راجع: تجديد ذكرى ابي العلاء ١٩٣ - ١٩٨ .

(٥٨) الخطاب النقدي عند طه‌حسين ٥٩ .

(٥٩) تجديد ذكرى ابي العلاء ١٩ .

(٦٠) المصدر نفسه ١٦ .

(٦١) الخطاب النقدي عند طه‌حسين ٦٠.

(٦٢) المرجع نفسه ٦١ . وانظر: تجديد ذكرى ابي العلاء ٢٦٢ - ٢٦٦ .

(٦٣) تجديد ذكرى ابي العلاء ٧ .

(٦٤) الخطاب النقدي عند طه‌حسين ٦١ .

(٦٥) ابراهيم خليل: طه‌حسين صياغة توفيقية لمناهج نقدية. الملحق الاسبوعي لجريدة «صوت الشعب» الاردنية. السبت ١٦ نيسان ١٩٨٨، ص ١٠ .

(٦٦) لقد نوقش طه‌حسين في هذه الاطروحة ، وهي اول رسالة علمية تقدم الى الجامعة المصرية القديمة، في ١٥ مايو (ايار) ١٩١٤، ونشرت في كتاب عام ١٩١٥.
(الدكتور طه‌حسين: لوحة حياته. في «الى طه‌حسين في عيد ميلاده السبعين»، ص ١١ و١٩ . إشراف عبدالرحمن بدوي. دار المعارف بمصر ١٩٦٢).

(٦٧) يقال ان طه‌حسين بدا يتعلم الفرنسية منذ ١٩٠٨ . فلما انس في نفسه قدرة على متابعة الدروس التي تلقى بها، جعل يحضر دروس الادب الفرنسي التي كان يلقيها لوي كليمان Louis Clement الذي كان استاذاً في جامعة ليل فالقا ومنتدباً في الجامعة المصرية. وحضر بين عامي ١٩١٢ و١٩١٣ محاضرات الاصطلاحات الفلسفية التي كان يلقيها لوي ماسينيون L. Massignon.
(انظر: الدكتور طه‌حسين: لوحة حياته: المصدر السابق، ص ١١، ووليد قصاب: طه‌حسين والتيارات الفلسفية في فرنسا. مجلة «المعرفة» السورية العدد ١٥٣ - ١٩٧٤، ص ٨٦، والاب كمال قلته: طه‌حسين واثر الثقافة الفرنسية في ادبه ، ص٤٠. دار المعارف بمصر ١٩٧٣. وراجع: «كيف تعلمت الفرنسية» في: الايام

٣:٤٤ ـ ٥٣).

(٦٨) ولد احمد ضيف بالقاهرة عام ١٨٨٠ وتوفي فيها عام ١٩٤٥. درس في الازهر ودار العلوم وحصل على الدكتوراه في الاداب من السوربون عام ١٩١٨، ثم درّس بجامعة فؤاد الاول. من آثاره: «مقدمة لدراسة بلاغة العرب» و«بلاغة العرب في الاندلس». (الزركلي: الاعلام ١ :١٨٤). والشيع بالقاهرة هنا ، ان طه حسين

اتهم بالسعي لاقصاء احمد ضيف من الجامعة ليشغل مكانه فنفى التهمة بقوة. وارجع سبب خروجه من الجامعة الى انه عين هو «استاذاً» ولم يعين احمد ضيف وعلي عناني في هذه الدرجة.
(محمد الدسوقي: طه حسين يتحدث عن اعلام عصره ص٥٠).

(٦٩) اسم الكتاب الصحيح «تاريخ علوم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوجو». طبع اول مرة عام ١٩٠٤، والثانية عام ١٩٤٢، والثالثة عام ١٩٨٤، وهي التي قدّم لها حسام الخطيب.

(٧٠) عاد في اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩١٩ (الدكتور طه حسين: لوحة حياته. المصدر السابق، ص ١٤).

(٧١) مقدمة لدراسة بلاغة العرب ، ص٣. مطبعة السفور ـ القاهرة ١٩٢١ .

(٧٢) منهل الوراد في علم الانتقاد ١:٤ ـ ٥ مطبعة الاخبار ـ مصر ١٩٠٧ .

(٧٣) المصدر نفسه ١: ٩١ ـ ٩٢.

(٧٤) المصدر نفسه ٢ : ١٠١ .

(٧٥) المصدر نفسه ٢: ١٣٩ ـ ١٥٧.

(٧٦) المصدر نفسه ٢: ١٣٩ ـ ١٥٧.

(٧٧) المصدر نفسه ٢: ١٥٧.

(٧٨) المصدر نفسه ٢: ١٥٩.

(٧٩) المصدر نفسه ٢: ١٦٣ .

(٨٠) المرايا المتجاورة ٤٨ ـ ٤٩ . وكان هذا الفصل من الكتاب قد نشر بحثاً بعنوان: «مرآة الادب : مدخل الى نقد طه حسين» في مجلة «الفكر العربي» (معهد الانماء العربي ـ بيروت). السنة الرابعة ـ العدد(٢٦). آذار (مارس) ١٩٨٢، ص ١٤٦ ـ ١٧٠.

(٨١) احمد بوحسن: المصدر السابق ٦١ نقلاً عن اطروحة مفتاح طاهر بالفرنسية:

Taha Husayn Sa critique litteraire et ses sources francaises Maiso Arabe dui livre 1982.

(طه حسين : نقده الادبي ومصادره الفرنسية. الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢).

(٨٢) في الادب الجاهلي ٤٣ ـ ٤٥ .

(٨٣) هو فرديناند برونتيير Ferdinand Buuretiere (١٨٤٩ ـ ١٩٠٧) صاحب مذهب «التدرج والانتقال في انواع البلاغة». ومن اكبر ادباء القرن التاسع عشر ونقاده في فرنسا. تقلب في مناصب العلم والادب ، ومستواه العلمي الرسمي لم يتعد الشهادة الثانوية ، لكنه عوّضه بالمطالعة الجادة الواسعة والجَلَد على التحصيل الذاتي في نتاجات عقول الامم وآدابها في مختلف العصور ، وساعدته في هذا معرفته اللغات القديمة والحديثة. (احمد ضيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب ١٤٣ ـ ١٤٤).

(٨٤) في الادب الجاهلي ٤٦ .

(٨٥) المصدر نفسه ٤٧ .

(٨٦) المصدر نفسه ٤٨ ـ ٤٩ .

(٨٧) المرايا المتجاورة ٤٨ ـ ٥٣.

(٨٨) هو جوستان لانسون Custane Lanson (١٨٥٧ ـ ١٩٣٤). حصل على الدكتوراه في الاداب عام ١٨٨٨ ، ودرّس في التعليم الثانوي والجامعي في السوربون والمدرسة العليا للاساتذة التي صار مشرفاً على ادارتها عام ١٩٠٢ . كان معنياً بتاريخ تطور الافكار الادبية والمعرفة الدقيقة المفصلة للمبدع وفردية الاثر الفني وتيارات العصور وتطبيق المناهج العلمية في الدراسات الادبية. تخرجت عليه مدرسة هامة تجمع بين الاتجاه الفلسفي في النقد والدقة العلمية في البحث . له عدد من المؤلفات اشهرها كتابه «تاريخ الادب الفرنسي» المشهور به.
(محمد مندور: مقدمة «منهج البحث في الادب» ص ٣٩١ المنشور مع: النقد المنهجي عند العرب. نهضة مصر د.ت. ووليد قصاب: طه حسين والتيارات الفلسفية في فرنسا، ص ٨٨ . واحمد بوحسن: المصدر السابق ١٩١).

(٨٩) انظر ايضاً: لانسون، منهج البحث في الادب، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣ و٤٠٦ و٤٠٨ و٤١٣ ـ ٤١٤ . ترجمة محمد مندور . المصدر السابق .

(٩٠) المرايا المتجاورة ٥٣ .

(٩١) هكذا تكلم طه حسين لآخر مرة: حوار بقلم غالي شكري. مجلة «الثقافة العربية» ليبيا. السنة الاولى . العدد التاسع (تموز ١٩٧٤)، ص ٥٠ .

(٩٢) سأل محمد الدسوقي طه حسين: «هل جمعتم ما كتبتم قبل سفركم الى فرنسا؟» فاجاب: «لا ، وهو شيء كثير . ويكفي ان ما كتبته شعراً يصلح ان يكون ديواناً ولكني غير راضٍ عنه، ولا اذكر انني بعد

عودتي من البعثة قد قلت شعراً ، فقد تركته للشعراء . امـا ما كتبته نثراً فهو يبلغ اكثر من مجلد».
(طه حسين يتحدث عن اعلام عصره، ص ٤٨).

(٩٣) عبدالعزيـز الدسوقي: تـطور النقـد العـربي الحـديث في مصر ٢٥٥ ـ ٢٥٦ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٧.

(٩٤) وقف انور الجندي وعبدالعزيز الدسوقي واحمد بوحسن عند نقد طه للكتاب دون ان يلتفتوا الى الرنالينو في اي جزء منه ، اللهم الا ما كان من الاخير الذي عده اثراً جزئياً من آثار الجامعة المصرية في طهحسين «كان يجرب هنا معارفه التي كان ياخذها من الجامعة المصرية، ويوظف ثقافته اللغوية والدينية التي تلقفها من الازهر» (الخطاب النقدي عند طه حسين ٣٣ و٣٥ كذلك).

(٩٥) نشر الجزء الاول من الكتاب عام ١٩١١ ، وكان قد نشر فصولاً منه في «الهلال»، اوّلها في العدد التاسع (السنة الثانية ١٨٩٤) وآخرها في اواخر السنة الثالثة. (تاريخ آداب اللغة العربية ١ :٨. نشرة الدكتور شوقي ضيف. دار الهلال ـ القاهرة . د.ت) .

(٩٦) تاريخ الآداب العربية ٥٧ ـ ٦٠ .

(٩٧) المصدر نفسه ٦٠ ـ ٦١ .

(٩٨) المصدر نفسه ٦٤ .

(٩٩) يرجع سامح كـريم رفض طهحسين تقسيم الادب الى عصـور الى «ذكرى ابي العلاء». (طهحسين يتكلم ، ص ٣٣. سلسلة «كتابك» رقم ٥٧ . دار المعارف بمصر د.ت).

(١٠٠) عبدالعزيـز الدسوقي: تـطور النقد العـربي الحديث في مصر، ص ٢٦٠ نقلاً عن: مجلة «الهدايـة» (ج٢و٧ ـ ١٩١١) ، وانظر احمد بوحسن : المصدر السابق ٣٥ .

(١٠١) تابع المرحوم شكـري فيصل السـوري تلميذ طهحسـين خطى استاذه في التصدي لهذه المدرسة تاريخاً وتنظيراً ونقداً وتبيين مواقف المحدثين العرب منها حتى نهاية العقد الرابـع من هذا القرن في اربعة فصول (الثاني الى الخامس) من كتابه «مناهـج الدراسة الادبية في الادب العربي» (دار العلم للملايين ـ بيروت ط٣: ١٩٧٣. ص ١٧ ـ ٦٥).

(١٠٢) تجديد ذكرى ابي العلاء ٣٩ ـ ٤٠ ، وانـظر: من تاريـخ الادب العربي ٢ :٧ . دار العلم للملايين ـ بيروت ط٢: ١٩٧٦ .

(١٠٣) في الادب الجاهلي ٦٣ و٣٧ ـ ٤٢ ، وراجـع : مقدمـة طهحسين للطبعة الاولى من «فجر الاسلام» لاحمد امـين (١٩٢٩)في: فجر الاسلام ص هـ (آخر الكتاب) . دار الكتاب العـربي ـ بيروت. ط١٠: ١٩٦٩ .

(١٠٤) في الادب الجاهلي ٣٩ .

(١٠٥) مـن حـديث الشـعـر والنثـر ، ص٨٢. دار المـعـارف بمصر ـ طبعة١٩٥١.

(١٠٦) تاريخ آداب اللغة العربية ١ :٨ و١٣ كذلك .

ووجّه شوقي ضيف تعريف جرجي زيدان هذا بانه المعنى «الواسع المعروف عند الغـربيين إذ يقصـدون ... كـل الانتـاج العقـلي والشعوري للامة في مختلف الميادين العلمية والادبية عبر التاريخ ـع دوراته المختلفـة. وتاريـخ آداب اللغة بهـذا المعنى يصوّر الجـانب الحضاري للامـة في وجوه نشـاطها العقـلي والفلسفي والادبي».

(١٠٧) عبدالعزيز الدسوقي . المصدر السابق ٢٦٠ .

(١٠٨) تاريخ الآداب العربية ٥٤ ـ ٥٥ .

(١٠٩) حفني ناصف (١٨٥٦ ـ ١٩١٩). قاضٍ واديب وشاعر. ازهري درعمي درّس في مدرسة الحقـوق ، ثم تقلب في مناصب التعليم والقضاء . اشترك، بخطبه ، في الثورة العُرابية ، وزار سورية والاستانة واليونان ورومانيا والنمسا والمانيا . قام بدور كبير في إنشاء الجامعة المصرية، ودرّس فيها، منتـدباً ، تـاريخ الادب، وكان طهحسين من طلابه . من اعماله المطبوعة: «تاريخ آداب العرب او حياة اللغة العربية، و«مميزات لغة العرب»، ورسالة في «المقـابلة بين لهجـات بعض سكان القـطر المصري». (الاعـلام ٢ :٢٦٥ ، ومجد الدين حفني ناصف : تقديمه لكتاب والده «حياة (اللغة العربيـة)». وراجع مـا كتبه عنـه طهحسين في: تقليـد وتجديد. ص ١٢٧ ـ ١٣٢ . دار العلم للملايين ـ بيروت . ط١: ١٩٧٨ .

(١١٠) ت[illegible]خ الادب او حياة اللغة العربية. ص ٣ . ط٣: ١٩٧٣. جامعة القاهرة . وهذا الكتاب هو المحاضرات التي درّسها بـالجامعـة المصرية عامي ١٩٠٩ و١٩١٠ .

(١١١) تاريخ الآداب العربية ٥٥ ـ ٥٦ .

(١١٢) تاريخ الادب او حياة اللغة العربية ، ص ٤ .

(١١٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٣ :٥ .

(١١٤) ومن الاضـافـات، كـذلك، الكتب الثـلاثـة الاخيـرة (الخـامس والسادس والسابع) من الكتاب. وهي، على التوالي، عن «شعـر مضر» و«الشعر: طبيعته، ونوعه وفنونه» و«النثر الجاهلي».

(١١٥) تاريخ الآداب العربية ١٨ ـ ١٩ .

(١١٦) علي بيومي: ذكريات مع طهحسين . مجلة «ادب ونقد». السنة (٥) ـ العـدد (٤١) اكتـوبـر ١٩٨٨ . ص ٤٤ . وانـظر: مصـطفى

الشهابي: طرائف ومواقف من حياة طه‌حسين . الهلال ـ عدد نيسان ١٩٧٥ ، ص ٥٥ .

(١١٧) محمد الدسوقي: المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(١١٨) في الادب الجاهلي ١٨ ـ ١٩ .

(١١٩) طه‌حسين: هذا مذهبي . في كتاب «هذا مذهبي» (النخبة من الشرق والغرب). دار الهلال ـ القاهرة ١٩٥٥ . ص ٣٩ .

والخصال الاربع الاخرى، هي: الصبر والمغالبة واحتمال المكروه، والتصميم على اقتحام العقبات، والجهر بالحق، وحب العلم للناس كافة .

(١٢٠) تاريخ الآداب العربية ٢١ ـ ٥٢.

(١٢١) في الادب الجاهلي ٢٣ .

لم ينقل طه‌حسين عن نالينو حرفياً ، بل لخص تلخيصاً دون ان يذكر ان «تخمين» نالينو في ان «آداب» مقلوبة عن «آداب» قد اخذه عن تلميح عرضي لفُرّس Vollers احد نظار دار الكتب الخديوية في بعض مصنفاته .

(تاريخ الآداب العربية ٢٨).

(١٢٢) في الادب الجاهلي ٢٣ .

(١٢٣) المصدر نفسه ٢٥ .

(١٢٤) روني ديكارت R. Descartes (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي . تجول في اوربا، كعسكري، عام ١٩٢٩، ثم اقام في هولندا عشرين عاماً . رحل في اثنائها مرة واحدة الى الدانمارك وثلاثاً الى فرنسا. يعود اليه ابتكار «علم الهندسة التحليلية» واكتشاف مبادىء «المنظار الهندسي».

اهم كتبه: «طريقة المنهج» و«تاملات ميتافيزيقية» و«مبادىء الفلسفة» و«معالجة اهواء النفس» .

(وليد قصاب: المصدر السابق ص٩٠، وانظر ٩٤ ـ ١٠٢).

(١٢٥) في الادب الجاهلي ٦٧.

وثمة معلومات هامة خطيرة لطه‌حسين عن «ديكارت» وفلسفته غير المعلنة، تنم عنها مخطوطات نادرة اطلع عليها طه‌حسين. (راجع: من بعيد ص ٢٩٠ وما بعدها. دار العلم للملايين ـ بيروت. ط٧ : ١٩٧٩).

(١٢٦) تاريخ الآداب العربية ٢٠ .

(١٢٧) تجديد ذكرى ابي العلاء ١٩ .

(١٢٨) المصدر نفسه ٢٤ .

(١٢٩) هكذا تكلم طه حسين لآخر مرة . ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(١٣٠) عشرة ادباء يتحدثون، ص ١٩ .

(١٣١) في الادب الجاهلي ٦٥ .

(١٣٢) في الادب الجاهلي ٦٥ .

(١٣٣) في الادب الجاهلي ٢٠٧ .

(١٣٤) تاريخ الآداب العربية ١٢٠ .

(١٣٥) الشاة هنا : كناية عن المرأة . وما: صلة زائدة .

(١٣٦) تاريخ الآداب العربية ١٣٥ ـ ١٣٦ .

(٣٧) حديث الاربعاء ١ :٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(١٣٨) المصدر نفسه ١: ١٨٧ .

(١٣٩) تاريخ الآداب العربية ٧٨ .

(١٤٠) حديث الاربعاء ١ : ٤٦ .

(١٤١) تاريخ الآداب العربية ١٢٣ .

(١٤٢) حديث الاربعاء ١ : ١٩٠ .

(١٤٣) حديث الاربعاء ١: ١٧٥ .

(١٤٤) تاريخ الآداب العربية ١٤٠ ـ ١٤١ .

د. عبد الأمير الأعسم

الاستشراق العلمي

ودراسة مفاتيح العلوم كمصدر لتاريخ العلوم عند العرب

توطئة :

انّ كتاب « مفاتيح العلوم » واحد من أنفس المصادر في تاريخ العلوم عند العرب ، لكنه لم يحظ باهتمام الباحثين العرب إلا في النادر من الدراسات ، في حين فصّل المستشرقون أبحاثهم ودراساتهم فيه على نحوٍ يثير الاعجاب . واذا كنتُ فيما سبق صدوره من مجلدات (الاستشراق) قد تعرّضتُ بالدرس والتحليل للاستشراق الايديولوجي مرة ، وللاستشراق الفلسفي مرة أخرى ، ففي الحالتين كنتُ أحاول بناء بدائل أزعم أنها صحيحة لفرضيات مغلوطة استندتْ اليها مؤسسات الاستشراق . أمّا هنا ، فأنا ، على العكس من ذلك ، سأحاول هذه المرة أن أقدّم ، ومن خلال كتاب « مفاتيح العلوم » ، تصورات ايجابية عن الاستشراق العلمي الذي أنجز الكثير في تاريخ العلوم عند العرب ، ليكون هذا البحث مثلاً لبناء بدائل صحيحة عند الباحثين العرب المعاصرين لكنها مستفادة هذه المرة من علماء المستشرقين .

(١) تمهيد عام في نشرة « مفاتيح العلوم » في دوائر الاستشراق :

كان لظهور كتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي الكاتب ، في نشرة المستشرق ڤان ڤلوتن Van Vloten ، في ليدن سنة ١٨٩٥ ، أول مرة بنصّه العربي ، ايذان بانفتاح البحث العلمي الجاد في دراسة المصطلحات التي ضمّها الكتاب ، وفي قراءة منظّمة لتصنيف العلوم عند العرب ، ابان ازدهار الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي . فقد أثارت موضوعات الكتاب دهشة عظيمة لدى المستشرقين من المعنيين بالعلوم وتاريخها ، حتى كان محوراً عجيباً لمراجعات وقراءات تتصل بتفصيلات كل علم من العلوم عند العرب مما تناوله الخوارزمي الكاتب .

ولم تكن دوائر الاستشراق تعرف مضمون الكتاب قبل ذلك التاريخ في منتصف العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، على الرغم من المعلومات عن الكتاب ومؤلفه في نشرة غوستاف فلوگل G. Flugel الكاملة لـ « كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون » [ليبزيك ١٨٣٥ - ١٨٥٨] لحاجي خليفة الذي أشار اليه صراحةً ، كما عرفه المقريزي في كتابه « الخطط » الذي ظهرت طبعته الأولى في بولاق [القاهرة ١٢٧٠/١٨٥٤] . لكنّ الاشارة المقتضبة في الطبعة الأولى لكتاب الأدب العربي للمستشرق كارل بروكلمان ، في ڤيمار سنة ١٨٩٠ ، كانت تنبيهاً لقيمة « مفاتيح العلوم » ومؤلفه الخوارزمي الكاتب ، أكدّتها قراءة طبعة الكتاب في نشرة ڤان ڤلوتن وعلى نحو مفصّل أثار دوياً من النقاش العلمي والأبحاث الجادة في المصطلح والدراسات الرصينة في تقسيم العلوم عند العرب مع مطلع

استاذ الفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة بغداد

القرن العشرين حتى اقتضى الأمر علماء المستشرقين أن يقدّموا قراءات جديدة للتراث العلمي العربي .

وقد مرّ زمن على معرفة المستشرقين بالكتاب ودرسه وبحثه ، حتى ظهر في طبعة مصرية سنة ١٣٤٢/١٩٢٣ ، فأوحى الناشر بأنه « عني بتصحيحه ونشره للمرة الأولى ١٣٤٢ هـ » ، وكان ذلك من عمل ادارة الطباعة المنيرية في القاهرة . وتمتاز هذه الطبعة ، على ماتحمل في صفحتها الأولى من تمويه نَشرِها اول مرة (انظر : نوادر المطبوعات العربية ، بيروت ـ بغداد ، ص١٧٩)، بأنها حاولت التخلّص من الجهاز النقدي Apparatus Criticus الذي تضمنته نشرة فان فلوتن . ومن الموازنة ، نعلم ان هذه الطبعة ، التي اشتهرت بالطبعة المنيرية (انظر كتابنا : المصطلح الفلسفي عند العرب ، بغداد ١٩٨٥ ،ص٤٢) استندت في قراءتها على نصّ الكتاب في طبعة ليدن ، المذكورة .

وفي المدة التي تمتد بين سنة ١٨٩٥ لنشرة فان فلوتن وسنة ١٩٢٣ سنة ظهور طبعة المنيرية ، كان كتاب « مفاتيح العلوم » قد رُوجِعَ ودُرِس وبُحث على نحو مدهش في دوائر الاستشراق العلمي ، وما كان هذا معروفاً لدى الباحثين العرب في الفلسفة وتاريخ العلوم والمصطلح الفني للمعارف عند العرب الاّ في وقت متأخر نسبياً ، وعلى التحديد سنة ١٩٥٨ عندما بحث الباز العريني ويحيى الخشّاب في « ضبط وتحقيق الألفاظ الاصطلاحية التاريخية الواردة في كتاب مفاتيح العلوم » [بحث مستخرج من المجلة التاريخية المصرية ، المجلد ٧ ، سنة ١٩٥٨] ولايخفى على الباحثين انّ مرور ثلاثة وستين عاماً على نشرة فان فلوتن ، او خمسة وثلاثين عاماً في اقل تقدير على طبعة المنيرية ، لايُعتبر البحث في مجمل الاصطلاحات التي وردت في كتاب « مفاتيح العلوم » جديداً ، الاّ اذا أخذنا بنظر الاعتبار فحص ماقام به الاستشراق في درسه وتوثيقه .

ويتضح ، من هذا الذي تقدّم ، مايهدف اليه بحثنا هذا في اعادة تقويم كتاب « مفاتيح العلوم » من الناحية الأكاديمية ، خصوصاً وقد صارت طبعة (المنيرية) معروفة للباحثين عندما نُشرتْ صورتها بالأوفست في بيروت (بلا تاريخ) من قبل دار الكتب العلمية ، وبعد ان كانت مكتبة المثنى ببغداد قد اعادت طبع نشرة فان فلوتن بالأوفسيت ، أيضاً ، منذ سنة ١٩٧١ [انظر : نوادر المطبوعات العربية ، ص١٧٨ ـ ١٧٩] وهي في حقيقتها طبعة (المنيرية) بالذات ، كما لايخفى ذلك على أحد .

والمدهش ، على الرغم من عناية الباحثين العرب المحدثين بنشر التراث العربي ، لم يلتفت واحد منهم الى اعادة قراءة وتحقيق كتاب « مفاتيح العلوم » في العربية غير ماقُمنا به من تحقيق بابيْ الفلسفة والمنطق من المقالة الثانية منه ، وهناك نبّهنا الى « أن عملاً مجيداً مثل كتاب « مفاتيح العلوم » لم يتعرّض لتحقيق نصه الكامل ، فاكتفى الباحثون بنشرة فان فلوتن غير السليمة في انحاء كثيرة منها ، او بالطبعات المصوّرة التي لاتقدّم نصّ الكتاب على الوجه الذي يستحقّه » [كتابنا المصطلح الفلسفي ، ص٤٢].

وهنا نصل الى اهمية الكشف عن الطرق التي عولج به علم الاصطلاح في « مفاتيح العلوم » في الدراسات الاستشراقية ، منذ ظهور طبعة فان فلوتن وعلى مدى قرن من الزمان . انّ بحثنا هذا لاينتقص في قدرات الباحثين العرب ، بل انّه يدفعهم الى زيادة اهتمام بهذا النوع من كتب التراث ، لذلك سنقدّم تبويباً للكتاب ، والدراسات في كل جزء فيه ، ومايتصل بتاريخه العلمي في مصطلحات الحضارة ، فآنئذٍ . للأسف سندرك ان الأوربيين قد سبقونا بعقود من الزمان الى تحليل « مفاتيح العلوم » .

(٢) القيمة العلمية لـ « مفاتيح العلوم » كمصدر لتاريخ العلوم عند العرب :

من الواضح لدينا الآن ، انّ الاستشراق في القرن التاسع عشر ورث عدداً هائلاً من الافتراضات المتصلة بالتراث اليوناني واللاتيني ، وبوجه خاص ما يتعلّق بالترجمات العربية للشق الأول ، والأصول العربية للشق الثاني [قارن بحثنا : الاستشراق الفلسفي ، مجلد ٣ ، ١٩٨٩ ، ص١٤ - ٣١]. ومن الممكن ملاحظة النزعة العلمية في خضم مجمل النزعات التي ظهرت في أنشطة دوائر الاستشراق خصوصاً تلك التي تناغمت مع تأصيل التراث العبري ، وفق سياقات النصوص العلمية القديمة المعنية بتقسيم العلوم ، وتحديد المصطلح الخاص بكل علم من تلك العلوم .

وعلى الرغم من الروح الاستعلائية التي عُولجتْ بها مسألة تقسيم العلوم ومصطلحاتها ، وعلى نحوٍ خاص ربط التطور المعرفي لتلك العلوم ومصطلحاتها بالسياقات اليونانية ، فقد وجد الاستشراق العلمي في القرن التاسع عشر انّ من موروثاته اللاتينية (والعبرية) المهمة كتاب فريد في المؤثرات اليونانية ولانظير له في تأصيل العلوم العربية ـ الاسلامية ، ذلك هو كتاب « احصاء العلوم » لأبي نصر الفارابي . ومن هنا تأتي الأهمية الكبيرة لظهور نشرة فمان فلوتن لكتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي الكاتب [انظر كتابنا : المصطلح الفلسفي عند العرب ، بغداد ١٩٨٥ ، ص٤٢ ومايليها] ، فالصلة بين كتاب الفارابي في الموروث اللاتيني في دوائر عموم الاستشراق منذ العصر الوسيط وحتى اواخر القرن التاسع عشر ، وبين كتاب الخوارزمي الكاتب الذي كان يجهله كل المستشرقين قبل ١٨٩٥ ، بنصه العربي ، تكاد تكون صلة منهجية صادرة عن مؤثرات فلسفة الفارابي في القرن الرابع عشر الهجري/ العاشر الميلادي .

فكتاب الفارابي عرفته اوروبا اللاتينية منذ عهد مبكّر في ترجمة جيراد الكريموني Gerard de Cremona (عاش ١١١٤ - ١١٨٧) بمعاونة يوحنا الاشبيلي Juan de Sevilla معاصرة في كتاب Liber Alpharabii de Scientiis ، وكذلك ترجمة كنديسلاني Dominico Gundisalvi (القرن الثاني عشر ، أيضاً) في كتاب Alpharbi Philosophi Opusucium de Scientiis [انظر مقدمة عثمان أمين لاحصاء العلوم ، ص٨]، فكان من تأثير كتاب الفارابي De Scientiis أنّه قدم للفلاسفة في العصر الوسيط تصورات مدهشة للتعريفات ، خصوصاً تلك المتصلة بالمنطق والفلسفة ، حتى انه طبع في باريس سنة ١٦٣٨ (وليس سنة ١٧٣٨ كما يشير عثمان أمين ، المرجع السابق ، ص٨ ، هـ٢) من قبل كاميراريوس Camerarius تحقيقاً لترجمة كنديسلاني ، (قارن التفصيلات عند Menasce في توثيقه Arabische Philosophie, Bern 1948, p.28) . فالفارابي قدم لوحة للعلوم تتلّخص بأنها قراءة فلسفية لعلم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم (وهي : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل) ، والعلم الطبيعي والعلم الالهي ، والعلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام (راجع : احصاء العلوم ، ص٥٣ ـ ١٣٨)، فكان تأثيره عظيماً في التنظير الفلسفي لهذه العلوم عند الفلاسفة العرب واللاتين وحتى عصر النهضة الأوربية .

وهنا نلاحظ ان الخوارزمي الكاتب ، مع تأثّره الشديد بمنحى الفارابي في معالجة العلوم ، لكنه اعاد تقسيمها وفق منهج مخالف لكتاب « احصاء العلوم » ، فالفارابي هناك يلخص في مقدمته ما رآه من وجوه الانتفاع بمضمون كتبه ، وحيث ذهب الى انه يمكن قارئه من اختبار العلم المطلوب تعلّمه ، ويصلح ميداناً للمناضلة بين العلوم ، كما يكشف الجاهلين بعلم من العلوم ،

ويساعد العالم على اختبار نفسه بما حصّل من جملة العلم ، وأخيراً ، يفتح للمثقف العام التعرف على شيء من كل علم من العلوم (قارن : احصاء العلوم ، ص٥٣ ـ ٥٥) .

ويتضح من كل هذا ان الخوارزمي الكاتب قصد الى جمع كلّ ما تيسّر لديه من مصطلحات مستعملة في كل علم من العلوم ، ولم يرد ان يفلسف تلك العلوم كما فعل الفيلسوف الفارابي ، اي من منظور الانتفاع بكتاب « مفاتيح العلوم » حصره في اداء وظيفة الدليل في كشف الألفاظ المستعملة في كل علم يجابهه المتعلم ، او الراغب في معرفتها ، وهو هنا لايسمح لنفسه ان يجعل من فصول كتابه على الاتساع ، او ابوابه على التخصيص ، حقلاً للتمرس ، والاختيار ، والمناضلة ، ورصد الجاهلين ، وامتحان النفس ، كما فعل الفارابي . لكنه على اية حال يذهب الى تيسير هذه المصطلحات في كل علم من العلوم لقارئها العام ، وهو القصد الأخير للفارابي ، على ان الخوارزمي الكاتب لا يطلب من قارئه التعرف على شيء من كل علم وفق قواعد الفارابي في تبويب كل علم منهجياً وفق فلسفة العلم ، بل انه يتحدد بتقديم مصطلحات كل علم ، والتعرف على ماهو مطلوب منها عند حاجة « الأديب اللطيف » ، وهو المثقف العام بعرفنا اليوم ، فيحصل له معرفة بطرف من مصطلحات كل علم من العلوم ، وهي مفاتيح للعلوم وليست بيان فلسفتها ونظمها وقوانينها ، كما فعل الفارابي .

وعلى الرغم من ان عملية جمع مصطلحات كل علم من العلوم مهمة صعبة ، فقد استطاع الخوارزمي الكاتب ان يقدم لقارئه دليلاً بمصطلحات العلوم المستعملة بين علماء كل علم ، لذلك وجدناه :

(١) « متحرياً للايجاز والاختصار » .

(٢) « متوقياً للتطويل والاكثار » .

وهذا الأسلوب قام في الأساس على مراجعة دقيقة لمفردات الألفاظ المستعملة في كل علم ، فاجتهد الخوارزمي الكاتب بأن خلص قوائمه الاصطلاحية من نوعين من الاستعمال :

(١) « المشهور والمتعارف بين الجمهور »

(٢) « ماهو غامض غريب ، لايكاد يخلو اذا ذكر في الكتب من :

أ ـ شرح طويل :

ب ـ وتفسير كثير » .

وفي الحالة الثانية ، وهي اللجوء الى استعمال الألفاظ التي يطلبها لحاجةٍ دون غيرها ، فانّه اهتم « بتحصيل الواسطة بين هذين الطرفين » في مايتداوله الجمهور او في ماغمض لغرابته عن الطالبين . وهذا كله ، لم يمنع الخوارزمي الكاتب من الافراط في معالجة الألفاظ المستعملة في كل علم من العلوم من ناحية « التفريع » ، ولا في حالة ضعف موضوع « الاشتقاق » ، لذلك فهو لم يلجأ الى « ايراد الحجج والشواهد ، اذ كان اكثر هذه الأوضاع اسامي وألقاباً اخترعت ، والفاظاً من كلام العجم أعربت » [قارن : مفاتيح العلوم ، ص٤] . فالخوارزمي الكاتب أحصى مصطلحات العلوم العربية في المقالة الأولى التي قسّمها الى ستة ابواب مرتبة على اثنين وخمسين فصلاً ، وعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم في المقالة الثانية التي قسمها الى تسعة ابواب مرتبة على واحد واربعين فصلاً ، فيكون بمجموعها « خمسة عشر باباً ، فيها ثلاثة وتسعون فصلاً » .

وعلى الرغم من ان عملية جمع مصطلحات كل علم من العلوم مهمّة صعبة ، فقد استطاع الخوارزمي الكاتب ان يقدّم لقارئه دليلاً بمصطلحات العلوم المستعملة بين علماء كل علم ، لذلك وجدناه :

(١) « متحرياً للايجاز والاختصار » .

(٢) « متوقياً للتطويل والاكثار » .

اشتقاقه وصلته بالعربية او اللغات الأجنبية . . يتطلب ذلك :

(١) ان ينصرف عدة دارسين لمفاتيح العلوم ، ويبحث كل واحد منهم في الموضوع الذي تخصص فيه .

(٢) ان يكون الدارس عارفاً ببعض اللغات التي اخذ العرب منها المصطلحات ليعرف كيف نقل اللفظ وما طرأ عليه من تغيير قبل ان يستقر في الكتب .

وليس هذا البحث بقادر على ذلك » (مطلوب ، المرجع السابق ، ص٤٦) . لكن دراستنا ، ههنا ، تكشف عن كل جهود الاستشراق في هذا المجال . فاذا كان صحيحاً كل الصحة القول بان مباحث المستشرقين في فصول كتاب « مفاتيح العلوم » وابوابه قد اجابت على افتراضات زميلنا الاستاذ الدكتور مطلوب منذ مطلع هذا القرن ، نكون اذن ههنا بحاجة الى عرض اولي مسهب في القيمة العلمية للكتاب كلاً او جزءاً في اعمال الاستشراق العلمي ، خصوصاً وقد أصبح الكتاب وفق ما سنأتي على ذكره ، برأينا ، مصدراً مهماً في تاريخ العلوم عند العرب .

واول مايطالعنا ذكره ، هنا ، ان ڤان ڤلوتن قد نشر كتاب « مفاتيح العلوم » تحت عنوان لاتيني لمساوقة الاتجاه اللاتيني في القرن التاسع عشر :

واول مايطالعنا ذكره ، هنا ، ان ڤان ڤلوتن قد نشر كتاب « مفاتيح العلوم » تحت عنوان لاتيني لمساوقة الاتجاه اللاتيني في القرن التاسع عشر :

Mafatih Al — Olum : Explicans Vocabula Technica Scientiarum Tam Arabum Peregrinorum Quam Peregrinorum ، فنص على انه بتحقيقه Edidit : G. van Vloten ، ونشر في مدينة ليدن بهولندا سنة ١٨٩٥ ـ Lugduni — Batavorum MDCCCVC. ، وكان ضم ڤان ڤلوتن للنص العربي جهازاً ; مع مقدمة عامة للتعريف بعمله في اخراج الكتاب ونشره .

ومعنى هذا كله ، انه حتى سنة ١٨٩٥ ، لم تكن دوائر الاستشراق العلمي تعرف الكتاب ، ولانصوصاً عنه ، ولامقتبسات منه ، لا في النصوص العربية المتيسرة في ذلك الوقت ، او الترجمات اللاتينية او العبرية وحتى القشطالية ، على الرغم من توفر معلومات عامة عنه في نصوص عربية كانت قد نشرت في اوروبا كحاجي خليفة ، والمقريزي ، وغيرهما .

(٣) الخلفية العلمية لأبحاث الاستشراق الالماني في « مفاتيح العلوم » :

ومن المعلوم لدينا الآن ان الاشارة المتقضبة (الساذجة) ، التي نص عليها بروكلمان C. Brockelmann ، اول مرة الى كتاب « مفاتيح العلوم » سبقت ظهوره في نشرة ڤان ڤلوتن بخمس سنوات ، كما ورد في تاريخ الأدب العربي في طبعة ڤيمار سنة ١٨٩٠ [قارن: Geschichte der arabischen Litteratur, Weimar 1890, I, P.244] ، فكانت بالاضافة الى المعلومات القليلة التي وفرها ڤان ڤلوتن سنة ١٨٩٥ ، ايذاناً بانفتاح الدراسات الاستشراقية في فصول وابواب كتاب « مفاتيح العلوم » بقدر تعلق كل باحث بعلم من العلوم الاصلية وفروعها ، ومصطلحاتها . ومن هنا ، جاءت نشرته الكاملة معيناً لقراءات معمقة ودراسات مستفيضة تناولت النواحي التالية :

١ ـ مراجعة مصطلحات كل علم عن العلوم العربية .

٢ ـ دراسة اصول تقييم العلوم الأعجمية .

٣ ـ موازنة فيلولوجية للألفاظ غير العربية بأصولها الأعجمية .

٤ ـ ترجمة الفصول العلمية المتصلة بالارث اليوناني .

٥ ـ مقارنات بحثية لما يمثله الخوارزمي من اتجاه الفلاسفة العرب بالنقول اللاتينية والعبرية .

وهكذا ، استطاع كتاب « مفاتيح العلوم » على صغر

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

حجمه ، وبما فيه من معلومات واسعة بخصوص عدة المصطلحات العلمية عربية وغير عربية ، مترجمة ومعربة ، منحوتة ومشتقة ، الخ ، ان يجلب نظر وتدقيق واحد من اهم المستشرقين العلماء الألمان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثلث الاول من هذا القرن ، هو الهارد فيدمان (١٨٥٢ - ١٩٢٨)؛ الذي كان معنياً بتاريخ العلوم عند العرب ، حتى انه « اوقف نشاطه على جمع كتب العرب ، ومخطوطاتهم في علوم الرياضيات والكيمياء والطبيعة ، ونشر منها الكثير نشراً علمياً دقيقاً ، ومازال بعضه مبعثراً في المجلات » [انظر : العقيقي ، المستشرقون ، ٢/٧٣٥]. لقد كان فيدمان Eilhard Wiedemann عملاقاً في البحث العلمي ، قدم خلال ستة وسبعين عاماً من عمره عدداً مذهلاً من الأبحاث والدراسات والتعليقات والمراجعات في تاريخ العلوم الطبيعية ، وبوجه خاص مايتصل بالتراث العلمي العربي ، وشغل كرسي استاذ العلوم الطبيعية في جامعة إرلنكِنْ Erlangen [يراجع ماقاله عنه تلميذه وصديقه المستشرق روسكا Ruska, J. : Elhard Wiedemann, in: Der Islam, XVII (1928), pp. 294 — 295

كذلك قارن ماكتبه روسكا ، ايضاً ، في (Archeion Archivio di storia della scienza) Roma, IX (1928), p. 158 ، لنعيه والتعريف بفضله العلمي]. ويكفي ان نشير هنا الى ان بيرسون قد احصى له ١٥٦ بحثاً ودراسة ومراجعة (فقط خلال الثلاثة والعشرين عاماً الأخيرة من عمره ١٩٠٦ - ١٩٢٨) في العلماء العرب والعلوم المختلفة ، وتاريخها عند العرب في الطبيعية ، والفلك ، والحساب ، والكيمياء ، والحيوان ، والجغرافية ، والطب ، والعمارة [انظر التفصيلات : Pearson, J.D. : Index Islamicus, Cambridge 1958, index, p. 893 b L. 40 ff. ، فقد تميزت ابحاثه كافة بالمنهج العلمي الرصين والموضوعية الاكاديمية المثيرة للاعجاب والتقدير ، على نحوٍ يقل نظيره في الاستشراق الحديث . وكان من تأثيره في دوائر الاستشراق العلمي في المانيا ، انه ارسى قواعد ممتازة في دراسة تاريخ العلوم الطبيعية عند العرب ، فاتسمت مرحلته بالتخصص العلمي الشاخص في التراث العلمي العربي وفروعه الدقيقة ، وامتدّ تأثير منهجه الى عدد من معاصريه العلماء ، أمثال هيرشبرغ J. Hirschberg ، وزيلبربرغ M. Silberberg ، ودارمشتادتر E. Darmstaeder ، وليبمان E. Lippmann ، وكراوسه M. Krause ولوكوتش K. Lokotsch وغيرهم من المعنيين بالطب والكيمياء والحساب وتاريخ العلوم والرياضة ، وعلم الفلك ، وصولاً الى تخصصات دقيقة في هذه العلم ، كطب العيون عند العرب ، وعلم التشريح ، وعلم الامراض ، مما لانستطيع جمعه والاتيان على تفصيلاته الآن [راجع الاشارات المقتضبة عند العقيقي ، المستشرقون ، ٢/٧٣٢ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٤٣ ، ٧٥٥ ، ثم قارن بوجه خاص هامش (١) ص٧٣٢ ، وانظر التفصيلات عند بيرسون [Index Islamicus, index passim] . وسيتأسس على هذا النوع من النشاط العلمي الممتاز ، مدرسة علمية للابحاث في تفصيلات التراث العلمي العربي وبتخصص شديد ، في جيل تالٍ من تلاميذ ومعاصري فيدمان ، امثال تسينر E. Zinner ، وشميدت H. J. Schmidt ، وكراوس P. Krans ، ومايرهوف M. Meyerhof ، واخيراً زميله وصديقه ومعاصره وتلميذه روسكا J. Ruska الذي تتمثل في ابحاثه الصورة الحية المعمقة لاتجاه فيدمان في كل التفصيلات البحثية المتعلقة بتاريخ العلوم عند العرب [تراجع اشارات العقيقي ، ٢/٧٥٥ ، ٧٥٨ ، ٧٦٣ ، ٧٦٦ ، ٧٧٢] فكان الخليفة الحقيقي لعلم فيدمان [انظر ماكتبه كراوس عنه : Kraus, p., Julius Ruska , in: Osiris, v (1938), pp. 5 — 40]، فلم يظهر بعد روسكا من المستشرقين العلماء الألمان من يمكن ان يرقى الى رصانة ابحاثه ، وقوة ابحاث سابقه فيدمان ، خلا عدد ضئيل من باحثين علميين اكاديميين ممتازين ، لكنهم لم يكونوا من ذوي الباع الطويل في التراث العلمي العربي ، أمثال كاندتس S. Gandz ، وبينيس S. Pines ، وشاخت J. Schacht ، [تراجع اشارات العقيقي ، ٢/٧٧٦ ، ٨٠٠ ،

٨٠٣]، ولاتعرف دوائر الاستشراق اليوم ، في مالدينا من معرفة ، حفاظاً على الاستشراق العلمي الذي اضمحل في مباحث المعاصرين .

وليس المطلوب منا ، بعد كل هذا الذي قلناه حول الاستشراق العلمي ، في المدرسة الالمانية ، الاّ أن نرى ، في حدود مانعرف من أنشطة الاستشراق العلمي بوجه عام ، مايمكن ان يزدهر من ابحاث من تاريخ العلوم عند العرب على نفس المنوال الذي نسج به فيدمان وروسكا ، ومن ذكرناهم من علماء المستشرقين الألمان ، بل انّ متعة البحث العلمي صفة مكتسبة لدى عدد غير قليل من المستشرقين من غير الالمان ، ايضاً ، كما يظهر ذلك بجلاء في مراجعة بيرسون [Index Islamicus, and Suppl. I, II, III, IV. Indexes] وماقام به مؤخراً الدكتور عبد الرحمن بدوي بالتعريف بـ « أبحاث المستشرقين في تاريخ العلوم عند العرب » [ضمن كتابه : دراسات ونصوص في الفلسفة و العلوم عند العرب ، بيروت ١٩٨١ ، ص١٧ - ٥٤]

(٤) الدراسات الاستشراقية في كتاب « مفاتيح العلوم » :

وواضح هنا ، اننا سنتناول عرض وتوثيق كل الدراسات التي ظهرت في دوائر الاستشراق العلمي حول كل مايتصل بكتاب « مفاتيح العلوم » بعد نشرة ڤان ڤلوتن ، ومعرفة المستشرقين بنص الكتاب بعد تلميحات عامة في المصادر القديمة او في اشارة بروكلمان التي نوهنا بها قبل قليل ، فهناك عرفنا بأن ڤيدمان Wiedemann الذي كتب معظم ابحاثه في مايتصل بتاريخ العلوم عند العرب ، قد نشر في نشرة الجمعية الطبيعية - الطبية في ارلنكن — Sitzungsbericthe der Physikalisch — medizinischen Sozietat in Erlangen [وسنرمز لها بـ SPMSE فيما بعد] في سنة ١٩٠٢ بحثاً تناول فيه عرضاً للحساب والهندسة بحسب « مفاتيح العلوم » ، (وهما البابان الرابع والخامس من المقالة الثانية للكتاب)، [انظر : SPMSE xxxiv, (1902), 1—29]، أعقبه ببحث آخر بعد اربع سنوات عن موضوع كتاب الحيل Mechanica في كتاب « مفاتيح العلوم » (وهو الباب الثامن من المقالة الثانية للكتاب) في دراسته الموسومة Zur Mechanik und Tuchnik bei den Arabern ظهرت سنة ١٩٠٦ في ارلنكن ، ايضاً [انظر : SPMSE, xxxviii, (1906) 1—56] وفي العام نفسه ، نشر في المجلد نفسه في ارلنكن بحثاً في الالفاظ المستعملة في ديوان الماء ، (وهو الفصل السابع من الباب الرابع في الكتابة من المقالة الاولى من كتاب مفاتيح العلوم)، [انظر: SPMSE, xxxviii, (1906), 307—317] .

وبعد عامين من ذلك التاريخ ، عاد ڤيدمان الى موضوعي الهندسة والحساب في كتاب مفاتيح العلوم (الباب الرابع والباب الخامس من المقالة الثانية)، فنشر بحثه المطول الموسوم بـ : Uber die Geometrie und Arithmetik nach den Mafatih al — ulum — مع مقالات اخري في الحساب نشرها في ارلنكن [انظر : SPMSE, XL, (1908), 1—64] ، ثم تلى ڤيدمان ذلك بعد عامين آخرين ، وفي سنة ١٩١٠ ، بمجموعة دراسات تناولت موضوع المكاييل عند العرب واوزانها (الفصل الخامس من الباب الاول في الفقه من المقالة الاولى)، وموضوع في مواصفات كتاب ديوان الخزن (الفصل الثالث من الباب نفسه)، وموضوع في الفاظ ديوان البريد (الفصل الرابع من الباب نفسه)، وفي الفاظ تستعمل في ديوان الضياع والنفقات في الفاظ المسّاح (الفصل السادس من الباب نفسه)، كما درس اوزان الأطباء ومكاييلهم (الفصل السابع من الباب الثالث في الطب من المقالة الثانية للكتاب)، كل ذلك ظهر تحت عنوان : Stucke aus den Mafatih al — 'ulum في ارلنكن [انظر : SPMSE, xLII,

310 — 303,(1910)] وفي السنة التالية درس فيدمان الكيمياء عند العرب من خلال ترجمة بعض اجزاء موضوع الكيمياء (الباب التاسع من المقالة الثانية للكتاب) في بحثه المطول : Zu Chemie bei den Arabern (Uebersetzung des Abschittes uber Chemie aus den Mafatih ظهر سنة ١٩١١ في ارلنكن [انظر : 113 —72 ,(1911), SPMSE, xLIII] .

وبعد هذا الفتح الممتاز في دوائر الاستشراق العلمي للأستاذ فيدمان ، تظهر في سنة ١٩١١ نفسها تعقيبات مهمة لعالم مستشرق آخر هو يوليوس رسكا J. Ruska كان تلميذاً وصديقاً لفيدمان ، تلك التعقيبات جاءت لاستكمال تصورات معينة حول الكيمياء بحسب كتاب « مفاتيح العلوم » (الباب التاسع من المقالة الثانية) في مجلة الاسلام في ستراسبورك [انظر : Der Islam, xLIII, (1911), 305] ، وفي نشرة الجمعية الطبيعية ـ الطبية في ارلنكن [انظر : ,(1911), SPMSE, xLII] .

وبعد عام نشر فيدمان بحثاً جديداً تناول فيه الموضوع الجغرافي عند البيروني والشيرازي والكندي ، اعقبه في القسم الرابع حول استخدام المصطلحات الجغرافية بحسب كتاب « مفاتيح العلوم » ، Geographiesche Stellen aus Mafatih نشره في ارلنكن سنة ١٩١٢ ، [انظر : SPMSE, xliv, (1912) 40 — 1] . وبعد ثلاث سنوات ، في سنة ١٩١٥ ، ظهر بحث فيدمان حول موضوع علم الفلك بحسب المفاتيح (وهو الباب السادس من المقالة الثانية) ، ونشره في ارلنكن Uber die Astronomie nach den Mafatih SPMSE, xlvii, (1915) 212 — 242] .

وفي عام ١٩١٥ نفسه ، نشر العالم الالماني الكبير ارنست سيديل Em. Seidel بحثا مطولاً حول علم الطب في كتاب « مفاتيح العلوم » (موضوع الباب الثالث من المقالة الثانية للكتاب) : Die Medizen in Kitab Mafatih al — ulum ، وظهر في ارلنكن [انظر : 79 — 1 ,(1915), SPMSE, xLvII] .

واذا كانت لدينا من ملاحظة هنا ، لابد من التنويه بها ، فهي ان مجمل ابحاث فيدمان التي ذكرناها من سنة ١٩٠٢ وحتى ١٩١٥ اشار اليها بروكلمان باقتضاب شديد غير منظم [قارن GAL 2nd. ed., 1943, I, 282 — 283 ، وقارن الترجمة العربية « تاريخ الادب العربي » ج٤ ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص٢٧٤] ، كذلك لم يعرف العقيقي بكل هاتيك الأبحاث ، خصوصاً بحث Seidel (قارن: المستشرقون ، ٣/ ١٣٨٠ ـ ١٤١٤). ومن الضروري الاشارة هنا الى امرين مهمين : اولهما ، ان مداخلات رسكا Ruska مع استاذه بخصوص كيمياء « مفاتيح العلوم » ستكون نقطة مهمة في برنامجه العلمي في دراسة الكيمياء عند العرب (انظر: Julius Ruska und die Geschichte der Alchemie mit einem vollstandigen Verzeichnis Seiner Schriften (Ruska Festgabe), Berlin 1937) . كما ان بحث الاستاذ سيديل في طب « مفاتيح العلوم » جاء بمحفزات ومساهمات فيدمان على نحو واضح ، (انظر : ,Meyerhof, M, Em. Seidel, in : Der Islam, xiii, (1923), 280 — 281).

وعلى الرغم من ان ابحاث فيدمان في تاريخ العلوم عند العرب مستمرة ، فلقد توقف مدة سبعة اعوام في بحث ماتبقى من كتاب « مفاتيح العلوم » ، فقدم مرة اخرى بحثاً عن تاريخ الموسيقى بالمشاركة مع W— Muller ، على قسمين تحت عنوان : Zu Geschichte der Musik ، فنشراه في ارلنكن (انظر : SPMSE, Liv — Lv, (1922 — 1923)) ، فترجما فيه فصل الموسيقى من كتاب « مفاتيح العلوم » (وهو الباب السابع من المقالة الثانية) في القسم الاول من هذا البحث تحت عنوان : Abechnitt uber die Musik aus den Schlussein der Wissenschaft (انظر : 22 — 7 (1922) SPMSE, Liv). ومن

المدهش ان ميللر هذا لايعرفه العقيقي ايضاً (المستشرقون ٣/ ١٣٨٠ ـ ١٤١٤)!

فنحن الى الان منذ ان نشر كتاب « مفاتيح العلوم » سنة ١٨٩٥ ، وكل الابحاث التي قام بها ڤيدمان من سنة ١٩٠٢ حتى ١٩٢٢ ، اضافة الى مداخلات رسكا ، وسيديل ، ومشاركة ميللر ، ضمن النشاط العلمي للاستشراق الالماني حصراً ، وكأن اتجاه المستشرقين الالمان نحو التراث العلمي العربي والبحث في تفصيلاته مسألة يجب التأكيد عليها في هذا المجال .

وفي سنة ١٩٢٤ ، اي بعد تسعة وعشرين عاماً من نشر كتاب « مفاتيح العلوم » ، يظهر اول بحث خارج دوائر الاستشراق العلمي الالماني ، وهو معلومات اضافية عامة ضمنها ادوارد براون E. G. Browne (في كتابه A Literary History of Persia, vol. I, Cambridge 1924, pp. 383 — 389) ، وهي معلومات عامة لاترقى الى النتائج الممتازة في المدرسة الالمانية للاستشراق العلمي وبخاصة اتجاه ڤيدمان . وتستمر ثلاث سنوات اخرى ، وتماماً في سنة ١٩٢٧ (قبيل وفاة ڤيدمان بعام) حتى تظهر المقالة الممتازة عن الخوارزمي في Encyclopaedia of Islam (قارن النص الانكليزي Leyden — London 1927, II, p. 913 ، قارن الترجمة العربية : دائرة المعارف الاسلامية ، ج٩، ص١٧)، تلك المقالة التي كانت حتى تاريخ وفاة ڤيدمان ، (وكأنه اراد ان ينهي حياته بها متوجاً اعماله الكبيرة في دراسة وبحث ابواب وفصول كتاب « مفاتيح العلوم » ، الدراسة الأكثر تفصيلاً واهمية عن الخوارزمي الكاتب وكتابه ، بل انها مرجع كل الباحثين حتى اليوم في دوائر الاستشراق .

وكان من تحصيل الحاصل ان يكون سارتون G. Sarton مهتماً بكتاب « مفاتيح العلوم » عندما اصدر الجزء الاول من كتابه مقدمة لتاريخ العلم الذي ظهر في بالتيمور سنة ١٩٢٧ ، (انظر: Introduction to the History of Sience, Baltimore, 1927, I, pp. 259 — 260)، لكن شأنه في هذا كالمستشرق براون ، لم يضف جديداً على ماقام به ڤيدمان ورسكا وسيديل وميللر في المدرسة الالمانية .

ومن المدهش حقاً ان وفاة المستشرق العالم ڤيدمان (في ٧ كانون الثاني ١٩٢٨) في ارلنكن كانت ايذاناً بزوال الحماس الشديد لبحث مايتصل بتاريخ العلوم عند العرب وبخاصة من مرجعية فصول وابواب كتاب « مفاتيح العلوم » في المدرسة الالمانية . فكأن ڤيدمان استنفد كل الأجزاء المهمة في الكتاب بحثاً ودرساً وترجمة ، ولم يترك للاخرين الا قراءات رآها في تقديره لا تتصل بالعلوم Sciences بل كانت برأيه اكثر اتصالاً بالعلوم الانسانية Humanities . وقد امتد تأثير ڤيدمان الى الهند ، فظهر بعد وفاته في سنة ١٩٢٨ بالذات بحث للباحث المستعرب الهندي انفالا J.M. Unvala خصصه لترجمة قطعة من كتاب « مفاتيح العلوم » الى الانكليزية (تضم الفصلين السادس والسابع من الباب السادس من المقالة الاولى)، وهي في الاخبار ، The Translation of an extract from Mafatih al — Ulum of al — Khwarazmi ، فظهر البحث بمجلة كاما المعهد الشرقي في بومبي (انظر: Journal of K.R. Cama Oriental Institute, II, (1928), 76 — 105) .

وبعد تسع سنوات من بحث انفالا ، نشر بروكلمان الذيل الاول على اصل كتابه (الذي سبق له ان صدر سنة ١٨٩٠ قبل ظهور نشرة ڤان ڤلوتن)، GAL., Supplementbande, Leiden 1937, I, 434 — 435 فأضاف اليه جملة من المعلومات عن كتاب « مفاتيح العلوم » سيعود وينظم مادته في الطبعة الجديدة لأصل كتابه : GAL, 2nd . ed., Leiden 1943, I, 282 — 283 (وهذه المادة هي التي نجدها في الترجمة العربية في الجزء الرابع من (تاريخ الادب العربي) الذي ترجمه سيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص٣٣٣ ـ ٣٣٥) .

وفي سنة ١٩٥٨ ظهرت الطبعة الاولى من كتاب Index Islamicus الذي اعده بيرسون J.D. Pearson وعاونته على انجازه جوليا اشتون Julia F. Ashton ، في كمبردج ويهمنا من ذكر هذا الدليل ، الذي يسجل ابحاث المستشرقين في المدة مابين ١٩٠٦ ـ ١٩٥٥ ، انه يشير الى ١٥٨ بحثاً للأستاذ فيدمان في تاريخ العلوم عند العرب ، نشر ٧٨ منها في نشرة الجمعية الطبيعية ـ الطبية في ارلنكن (SPMSE) ، وكانت حصة ابحاثه عن الخوارزمي في كتاب « مفاتيح العلوم » فقط ١٫١٤٪ من هذه الأخيرة .

من هنا نلاحظ تلكؤ الدراسات الاستشراقية في الأجزاء الأخرى من « مفاتيح العلوم » ، حتى ظهر سنة ١٩٥٩ ، بعد واحد وثلاثين عاماً من وفاة فيدمان ، بحث للمستشرق (البريطاني ، الالماني الاصل) شتيرن S.M. Stern خصصه لدراسة ملاحظات عن رسالة الكندي في الحدود والرسوم Notes on al — Kindis Treatise on Definitions (انظر مجلة الجمعية الملكية الاسيوية بلندن Journal of the Royal Asiatic Society 1959, pp. 32 — 43) ، وتناول بالدرس العلاقة بين المصطلحات الفلسفية عند الخوارزمي في كتاب مفاتيح العلوم (الباب الاول من المقالة الثانية) بما يقابلها في رسالة الكندي المذكورة (انظر: كتابنا : المصطلح الفلسفي عند العرب ، ص٤٧) .

وبعد ثلاثة اعوام من ذلك التاريخ ، نشر المستشرق (الامريكي ، الالماني الاصل) نيكولاس ريشر N. Rescher بحثاً في دراسة المنطق (الباب الثاني من المقالة الثانية من كتاب « مفاتيح العلوم » مع ترجمة انكليزية : The Logical Chapter of Muhammad ibn Ahmad al — Khwarazmi's Encyclopedia Keys to the Sciences (ca. A.D. 980) نشره اول مرة في محفوظات تاريخ الفلسفة Archiv fur Geschichte der philosophie, vol. 44, (1962) pp. 62 — 74 ، ثم عاد ونشره في العالم التالي ضمن كتابه دراسات في تاريخ المنطق العربي الذي صدر عن منشورات جامعة بتسبرك (انظر : N. Rescher, History of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press, (London) 1963, pp. 64 — 75) فقدم في هذه النشرة قراءة محققة للترجمة الانكليزية فقط من منطق « مفاتيح العلوم » .

وفي العام ١٩٦٣ نفسه ، نشر المستشرق بوزوورث C.E. Bosworth بحثا عن كتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي كموسوعة عربية رائدة للعلوم ، فظهر في اوكسفورد في المجلد ٥٤ من ازيس : A pioneer Arabic Encyclopaedia of the Sciences: AL — Khwari, zmi's Keys of the Sciences, in: Lsis, 54, (1963) pp. 97 — 111 ، فكان بوزوورث مهتماً لاظهار تخطيط عام للعلوم الاصلية وفروعها بحسب تقسيمات الخوارزمي .

وفي العام التالي ، اصدر المستشرق ريشر Rescher ، المار ذكره سابقاً ، كتابه الموسع عن تطور المنطق العربي في سلسلة منشورات جامعة بتسبورك ، N. Rescher The Development of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press, (London) 1964 . فتناول الخوارزمي من خلال اسهامه في المصطلح المنطقي (Ibid., p.135) في فصل المنطق من « مفاتيح العلوم » ودوره في تطور المصطلحات المنطقية عند العرب (راجع Ibid., pp. 34, 46, 51) ، وقد ترجم الدكتور محمد مهران كتاب ريشر هذا ، فظهر مؤخراً في القاهرة ، وهو مليء بالاخطاء والقراءات غير السليمة لمراجع ريشر (!) .

في سنة ١٩٦٤ نفسها ، عاد بوزوورث الى بحث آخر يتصل بكتاب « مفاتيح العلوم » ، حول بعض المخطوطات الجديدة للكتاب وهي في غالبها مالم يعرفه الباحثون من قبل ، فنشره في مانجستر Bosworth, Some New Marunscripts of al — Khwarizmi's Mafatih al — 'Ulum, in Journal of Semetic Studies, ix (1964), pp. 341 — 345 ، فكان هذا

البحث ايذاناً بضرورة اعادة تحقيق مجمل نص كتاب « مفاتيح العلوم » بعد ان استهلكت نشرة ڤان ڤلوتن منذ سنة ١٨٩٥ .

وحتى هذا الوقت ، وبعد مرور حوالي ربع قرن على بحث بوزوورث الاخير هذا ، لانعرف شيئا عن صدور اية دراسة تتصل بأجزاء كتاب « مفاتيح العلوم » او بكامله في دوائر الاستشراق . وكأن موضوع علم المصطلح Termenolgy في التراث العلمي العربي قد استنفد في الدراسات الاستشراقية . ومن هذا كله نعرف ان لدينا تراكم معرفي علمي هائل في دوائر الاستشراق عن كتاب « مفاتيح العلوم » بخصوص توثيقه ، وقيمته العلمية ، والتعريف به ، ودراسته عموماً ، وتحقيق نصوصه ، وترجمتها وطبعاته ، ومخطوطاته ، ودراسة مصطلحاته وتقسيم العلوم فيه . هذا كله علاوة على اصل الابحاث الممتازة التي اهتمت بفصوله وابوابه ، في الفقه والكتابه والاخبار من المقالة الاولى من الكتاب ، وفي المنطق والطب وعلم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم والموسيقى والحيل والكيمياء ، حصة الأسد في كل هذا الأبحاث للمستشرق العالم ڤيدمان والمدرسة الالمانية (روسكا ، سيديل ، وميللر) . وسيظل كتاب « مفاتيح العلوم » كمصدر في تاريخ العلوم عند العرب مقروناً بأبحاث ڤيدمان لزمن طويل في دوائر الاستشراق العلمي ، على الرغم كل جهود اخرى .

(٥) « مفاتيح العلوم » في الدراسات العربية المعاصرة :

وهنا نصل الى مؤثرات دوائر الاستشراق في صياغة العديد من الدراسات العربية الحديثة ، وهذه تشكل مسألة ذات علاقة بالبنى الثقافية عند الباحثين العرب ، أولها البنية التهويلية التي استكمنت في مطاوي نفوس الباحثين العرب بازاء القراءات التي قدمها المستشرقون لعناصر التراث العربي . واذا كان موضوع الاستلاب تحت قوة التسلط الاستعماري لعب دوراً واضحاً في صياغة دراسات تتنافر مع انجازات المستشرقين ، فلأنّ في الجهة الأخرى نجد تبعية غير محصنة ولا مدروسة لجملة النتائج التي توصل اليها الاستشراق بمؤسساته المختلفة (انظر بحثنا : الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر ، مجلد ١/ الاستشراق ، ص١٤ - ٢٨) . لكن نقاط التماس في الصدام الثقافي بين الاستشراق كمؤسسات والعالم العربي كمتلقٍ لنتائج تقويمات تتصل بالتكوين العقيدي والثقافي والروحي ، جعل للأسف بين تقدم الوسائل البحثية في الموضوعات الخطيرة او التي يرى الباحثون العرب كمون الخطر في قسم منها ، فكان جلّ تلك الموضوعات مبتعداً عن جوهر العلوم بمفهومها الجديد في العصر الحديث . هذا كله يفسر لماذا تأخر الباحثون العرب في مواكبة تقدم الأبحاث والدراسات المتصلة بتاريخ العلوم عند العرب ، والتي انجزت في دوائر الاستشراق المختلفة ، وبوجه خاص الاستشراق الألماني الذي تغلبت عليه النزعة العلمية في تطويع الدراسات التراثية لمعايير العلوم الحديثة في ضوء مستجدات الاتصال الانساني بالعلوم ، وهي مسألة تشبه الى حدٍ بعيد رغبة العلماء والفلاسفة العرب في معرفة كل العلوم في التراث اليوناني وتطويرها في عصر ازدهار الحضارة العربية .

وغرضنا من كل هذا الكلام الاجابة على سؤال بخصوص كتاب « مفاتيح العلوم » ، لماذا لم يلق من الباحثين العرب اهتماماً واضحاً في نواحيه العلمية والمعرفية المختلفة على مستوى مالاقاه من ابحاث ودراسات المستشرقين ؟

ومن الضروري ، هنا ، ان نشير الى أن مدة سبعين عاماً من البحث المتواصل في كل اجزاء « مفاتيح العلوم » من سنة ١٨٩٥ وحتى سنة ١٩٦٤ (اي مابين نشرة ڤان ڤلوتن للكتاب وظهور آخر بحث نعرفه لبوزوورث Bosworth ، كما مر بنا) لانجد الباحثين العرب مهتمين بالكتاب ، ولا بأصوله ، ولا بما فيه من تقسيم معرفي مهم في تاريخ العلوم عند العرب من ناحية ، ومايتصل بتقسيمات الفلاسفة والعلماء العرب للعلوم

على نحو يمثل نضوجاً مبكراً ماكان له ان يهمل هذا الاهمال . واذا بررنا عدم عناية الباحثين العرب بكتاب « مفاتيح العلوم » وفق المنهج العلمي الذي اتبعه المستشرقون في دراسته وتحليله بصعوبة توفر نشرة ڤان ڤلوتن ، فما قولنا ان الكتاب كله اعيدت طباعته في المطبعة المنيرية في القاهرة سنة ١٣٤٢/١٩٢٣ ، وهو تاريخ مازال مبكراً لأبحاث الرواد من الباحثين العرب ، لكنهم لم يلتفتوا اليه ، حتى بعد ان اعيد طبعه في بغداد وبيروت .

والمدهش هنا ان ترجمة (دائرة المعارف الاسلامية)، واطلاع الباحثين العرب على مقالة ڤيدمان حول الخوارزمي الكاتب (قارن : ج٩ ص١٧ ـ ١٨) وما ذكره من ابحاثه ودراساته عن كتاب « مفاتيح العلوم » لم يكن محفزاً هو الآخر للكشف عن قراءات علمية مهمة في كل علم من علوم الكتاب .

والأعجب من كل هذا ، ان اهمالاً واضحاً آخر لما كتبه بروكلمان Brockelmann في اصل كتابه المنقول الى العربية وطبع سنة ١٩٧٥ (قارن: تاريخ الادب العربي ، ج٤ ص٣٣٣ ـ ٣٣٥)، فقد ذكر بروكلمان هناك عدداً لايستهان به من ابحاث ودراسات المستشرقين في كل فصل او باب من الكتاب (على الرغم من غموض اشارته ، وعدم انتظامها ، ونقصها على العموم).

واذا استثنينا في هذا المجال جهوداً متواضعة قليلة لعدد نادر من الباحثين العرب في قراءة نصوص كتاب « مفاتيح العلوم » او تقويمها ، فلابد لنا ان نذكر هنا بكل تقدير محاولة الباز العريني ويحيى الخشاب عندما نشرا بحثهما « ضبط وتحقيق الالفاظ الاصطلاحية التاريخية الواردة في كتاب « مفاتيح العلوم » للخوارزمي » (ظهر في المجلة التاريخية المصرية ، مجلد ١٩٥٨/٧)، فقد عالج العريني والخشاب في هذا البحث باب الأخبار (وهو الباب السادس من المقالة الاولى) مما لم يبحثه المستشرقون من قبل على الرغم من الترجمة الانكليزية التي قام بها Unvala المستعرب الهندي لهذا الباب في فصليه السادس والسابع في سنة ١٩٢٨ ، كما مرّ سابقاً . وهذه المحاولة تبدو على اهميتها مهملة في قراءات الباحثين العرب ، ايضاً . ولذلك نلاحظ ان محاولة زميلنا الأستاذ الدكتور احمد مطلوب في بحثه عن « المصطلحات العلمية في مفاتيح العلوم » (مجلة دراسات للأجيال ، ص٤٥ ـ ٧٧) حملت بين طياتها اشعاراً للباحثين العرب بأهمية الكتاب ومنهجه في تقسيم العلوم العربية والأعجمية ، وهي اليونانية هنا ، وقيمة المصطلحات الواردة في كل فصل من فصوله بخصوص كل علم من العلوم ، فكان عمله بحق مهماً ، لكنه لم يستند الّا الى المصادر العربية والمراجع الحديثة المترجمة (وهي بروكلمان ، وڤيدمان في مقالة دائرة المعارف)، وعلى الرغم من تنصيصنا على اشارات متعددة للدراسات ذات خصائص علمية معروفة في كتابنا « المصطلح الفلسفي عند العرب »، فمازال البحث في علم المصطلح بحسب « مفاتيح العلوم » يتطلب جهوداً كثيرة ، كما اشار الدكتور مطلوب (ص٤٦) وكما بينا على نحوٍ اكثر تفصيلاً بعد ذلك بعام (المصطلح، ١٩٨٥ ، ص٤٢ ـ ٥٥) عندما درسنا مصطلحات الفلسفة والمنطق (وهما الباب الاول والثاني من المقالة الثانية للكتاب)، ثمّ حققنا النص على نحوٍ جديد (ايضاً ، ص٢٠٦ ـ ٢٢٨)، وقد حاولنا هناك ان نلمّ بمجمل النشاط العلمي لدوائر الاستشراق بخصوص « مفاتيح العلوم » ، وقد بدا الأمر غير مألوف في الدراسات العربية الحديثة .

والمثير للعجب ، فعلاً ، ان الدراسات العربية الحديثة لم تعرف الاتصال بانجازات دوائر الاستشراق لاستكمال نواقصها ، او اعادة قراءة ما التبس عليها ، او اعادة تنظيم ما اختل هيكله في مفردات المصطلحات العلمية في كتاب « مفاتيح العلوم » ومن ذلك ، اننا لم نلاحظ اهتماماً في المجامع العلمية العربية ، ولامؤسسات التعريب ، ولاحتى في الدراسات ذات الطابع العلمي والشمولي بما انجزه الاستشراق العلمي حول تكوين المصطلحات وتطورها واتصالها الحضاري بتقدم العلوم عند العرب . فلو راجعنا مثلاً اعمال « مؤتمر تعريب التعليم

العالي في الوطن العربي (بغداد ٤ ـ ٧ آذار ١٩٧٨ ، طبع في مطبعة جامعة بغداد ١٩٨٠) لوجدنا ابحاث المؤتمر لم تفد كثيراً من كتاب « مفاتيح العلوم » ، بل اهملت اهمالاً غير مسوغ كل الدراسات الاستشراقية فيه ، وجل مانجده فيه ، أحياناً ، اشارات مقتضبة (راجع مثلاً الكتاب المذكور ، الصفحات ٢٧٤ ، ٤٦٢ ، وقارن ٢٧٢ و ٤١٨) ولاتدّل على قراءة واعية سليمة لكتاب « مفاتيح العلوم » ، ولاتتضمن درساً حقيقياً للمصطلحات العلمية الواردة فيه وعلاقتها بالتعريب اليوم .

وتأسيساً على كل ماتقدم ، نرى ان نلفت انظار الباحثين اليوم الى مسألتين :

(الاولى) انّ الباحثين العرب ، المعنيين بالتراث العلمي العربي ، بعدم الالتزام بمنجزات المستشرقين العلماء الذين تخصصوا في كل علم من العلوم ، لايبرر عملية التأصيل لقراءة سليمة للنصوص العلمية . فليس من المقبول ان نرفض دراسات المستشرقين الممتازة في التراث العلمي العربي بحجة عدم ضرورة الالتزام بمعايير الاستشراق العلمي وقياسات نتائج الابحاث الجديدة بمقتضاها . لذلك فلا مسوغ لاهمال الباحثين العرب لكل الدراسات الاستشراقية في « مفاتيح العلوم » مثلاً ، وهي تدل عندي على عدم الرغبة الصادقة في حوار علمي دقيق لمتخصصين علماء في قراءة تراثنا العربي .

(الثانية) ليس من الصحيح ان يبدأ الباحثون في ابحاثهم العلمية المتصلة بالتراث خارج تصورات دوائر الاستشراق العلمي ، وذلك يدل على امور ابرزها العجز عن ملاحقة تلك التصورات لأنها مكتوبة بلغات اجنبية متعددة ، او لان المنهج العلمي الرصين الذي يتضح في دراسات المستشرقين العلماء لايلاقي صدى حماسياً في نفوس الباحثين ، فيهملون الدراسات العلمية بحسبانها تثمر السياقات التي اكتشفوها في مباحث المستشرقين المعنيين بغير العلوم الصرفة .

ومن كلتا هاتين المسألتين يمكننا ان نصل الى افتراضات غير واضحة بخصوص اهمال الباحثين العرب على كل مستوياتهم لكتاب « مفاتيح العلوم » وما انجز فيه من درس وبحث وترجمة وتعليق في دوائر الاستشراق العلمي ، وهي :

(١) لم يألف الباحثون العرب توثيق قراءاتهم الاصطلاحية من كتاب « مفاتيح العلوم » ، بل لجأوا الى كتب معجمية ولغوية للمتأخرين عن الخوارزمي .

(٢) لم يفطن الباحثون العرب الى دراسات المستشرقين حول كتاب « مفاتيح العلوم » في كل علم من علومه ، على الرغم من معرفتهم بمقالة ڤيدمان عن الخوارزمي بالعربية ، واشارات بروكلمان الى تلك الدراسات .

(٣) لم يستسغ الباحثون العرب في تاريخ العلوم عند العرب الرجوع الى الخوارزمي في كتابه ظناً منهم ان التوسع الشديد عند العلماء العرب انفسهم العوض الكافي عن توثيق هذه المراجعة .

(٤) لم تتطور الدراسة المنهجية العلمية عند الباحثين العرب ، بخصوص مزج الحوار العلمي بين ما انجز في دوائر الاستشراق ومايجب ان ينجز في المجامع العلمية والجامعات العربية ، الّا في وقتٍ متأخر بالنسبة الى المتراكم من المعلومات حول كل علم من العلوم عند العرب .

ومن الممكن ان نلاحظ بعد كل هذا ، على الرغم من تقدم السنين ، ان بعض الباحثين ان اشار الى كتاب « مفاتيح العلوم » ، فلا نجده كلاماً دقيقاً ، بل مبتسراً (انظر مثلاً : جلال محمد عبد الحميد موسى ، منهج البحث العلمي عند العرب ، بيروت ١٩٧٢ ، قارن ص٧٦ ـ ٧٧)، وسنجد الباحثين العرب الآخرين المعنيين بتاريخ العلوم عند العرب ينسجون على المنوال نفسه . لذلك كله نجد من الضروري هنا الاستشهاد برأي

الاستاذ الدكتور مطلوب حول مايجب على الباحثين العرب عمله بازاء كتاب «مفاتيح العلوم»، فهو يقول : «لو ضُمّ «مفاتيح العلوم» الى كتب التراث العلمي الأخرى، وبُوبتْ مادته تبويباً جديداً، لكانت له اهمية كبيرة ولحقق كثيراً مما يصبو اليه الحريصون على تقدم حركة التعريب. والكتاب، على الرغم من ايجازه، يصلح ان يكون معجماً كبيراً للعلوم التي ذكرها الخوارزمي، ويصلح كل باب من أبوابه ان يكون معجماً مستقلاً يتعرض لموضوع واحد، تدرج فيه المصطلحات. وتأتي المقالة الثانية (من الكتاب) في مقدمة مايجب الاهتمام به، لأنها تتصل بالعلوم، ولاسيما الطب والرياضيات والكيمياء، وهي مما ازدهر في عصر الخوارزمي، ومما يوليه القرن العشرون عناية كبرى، لما لهذه العلوم من اهمية عظيمة وصلة بحياة الناس وتقدمهم في هذا العالم» (قارن بحثه في : مجلة دراسات للأجيال، ص٧٢).

واستخلاصاً لما مر بنا نلاحظ انّ كتاب «مفاتيح العلوم» من عيون التراث العلمي العربي، قد تناوله بالدرس والبحث علماء من المستشرقين يقف في المقدمة منهم ڤيدمان، وقد أنجز في درسه وبحثه دراسات لها اهميتها الكبيرة في الكشف عن كل علم من علوم الكتاب. وعلى الرغم من ذلك، لم يدرس الباحثون العرب هذا الكتاب الّا نادراً، ويغلب على الباقين انهم يهملون دراسته لعدم تقدير اهميته البالغة، او للصعوبات التي يجدونها في متابعة دوائر الاستشراق، او لاعتقاد قسم آخر منهم ان الاستشراق قد قال كل شيء فيه ولم يبقِ شيئاً لمزيدٍ من الدرس. لكن حقائق الاشياء تشير الى ضرورة تحقيق نص الكتاب، وفق مخطوطاته الجديدة، وفي ضوء ابحاث المستشرقين العلماء، مع اعادة تركيب مصطلحاته العلمية على نحوٍ معجمي يثمر قراءة اصيلة في تاريخ العلوم عند العرب.

(٦) توثيق المراجع في دراسة «مفاتيح العلوم» :

وبناءً على كل ماتقدم، سأفرد ثلاثة جداول توثيقية لأبحاث المستشرقين ومواضع دراساتهم في «مفاتيح العلوم» بموجب المراجع المذكورة في هذا البحث.

(أولاً) جدول تاريخي لأبحاث المستشرقين في كتاب «مفاتيح العلوم»

١٨٩٥ ـ نشرة الكتاب Van Vloten

١٩٠٢ ـ Wiedemann

١٩٠٦ ـ Wiedemann

١٩٠٨ ـ Wiedemann

١٩١٠ ـ Wiedemann

١٩١١ ـ Wiedemann

Ruska

١٩١٢ ـ Wiedemann

١٩١٥ ـ Wiedemann

Seidel

١٩٢٢ ـ Muller + Wiedemann

١٩٢٤ ـ Browne

١٩٢٧ ـ Wiedemann

Sarton

١٩٢٨ ـ Unvala

١٩٣٧ ـ Ruska

(Sup., I) Brockelmann

١٩٤٣ ـ (GAL, I (2)) Brockelmann

١٩٥٨ ـ Ashton + Pearon

١٩٥٩ ـ Stern

١٩٦٢ ـ Rescher

Rescher ـ ١٩٦٣

Bosworth

Rescher ـ ١٩٦٤

Bosworth

(ثانياً) جدول بين المدروس من فصول كتاب « مفاتيح العلوم »

المقالة الأولى

الباب	عدد فصوله	الفصل المدروس	الباحثون
١. الفقه	١١	فصل ٥	Wiedemann (1910)
٢. الكلام	٧		
٣. النحو	١٢		
٤. الكتابة	٨	فصول ٣، ٤، ٦، ٧	Wiedemann (1910)
٥. الشعر	٥		
٦. الأخبار	٩	فصل ٦ وفصل ٧	Unvala (1928)
		فصول ١، ٩	العريني والخشاب (١٩٥٨)

المقالة الثانية

الباب	عدد فصوله	الفصل المدروس	الباحثون
١. الفلسفة	٣	فصول ١، ٢، ٣	الأعسم (١٩٨٥)
٢. المنطق	٩	فصول ١، ٩	الأعسم (١٩٨٥)
			Rescher (1962)
٣. الطب	٨	فصل ٧	Wiedemann (1910)
		فصول ١، ٨	Seidel (1915)
٤. علم العدد	٥	فصول ١، ٥	Wiedemann (1902) (1908)
٥. الهندسة	٤	فصول ١، ٤	Wiedemann (1902) (1908)
٦. علم النجوم	٤	فصول ١، ٤	Wiedemann (1915)
٧. الموسيقى	٣	فصول ١، ٣	Wiedemann X
			Muller (1922)
٨. الحيل	٢	فصل ١، ٢	Wiedemann (1906)
٩. الكيمياء	٣	فصول ١، ٣	Wiedemann (1911)
			Ruska (1911)

(ثالثاً) دراسات عامة عن « مفاتيح العلوم »

ـ توثيق الكتاب : Pearson (1958), (1967)

ـ قيمته العلمية : مطلوب (١٩٨٤)

ـ التعريف به : ١٩٥٧ , Wiedemann (1927)

ـ دراسته : الأعسم (١٩٨٥)

ـ تحقيق نصوصه : Van Vloten (1895)

الأعسم (١٩٨٥

ـ ترجمة فصوله : Wiedemann (1902 — 1922)

Unvala (1928)

Rescher (1962)

ـ طبعاته : ليدن ١٨٩٥ (Van Vloten

القاهرة ١٩٢٤ (المنيرية)

(بقية الطبعات مصورة عن الأخيرة)

ـ مخطوطاته : Bosworth (1964)

Brockelmann (1937), (1943)

بروكلمان (١٩٧٥)

ـ دراسة مصطلحاته : Wiedemann (1902 — 1922)

الأعسم (١٩٨٥)

Stern (1959)

ـ تقسيم العلوم : Wiedemann (1902 — 1922)

ـ قراءات عامة : Ruska (1911)

تنبيه : لايعني الاسم بازاء السنة انه بحث واحد بالنسبة لفيدمان وروسكا .

تنبيه : اشرت في اعلاه الى الدراسات العربية المكرسة لكتاب « مفاتيح العلوم » للموازنة بابحاث المستشرقين .

تنبيه : لم يهتم هذه اللوحة للأشارة الى الاقتباس من الكتاب والتوثيق منه دون الدرس والبحث فيه ، مع الاشارة الى الدراسات العربية للموازنة بأبحاث المستشرقين .

(٧) جريدة بالمصادر والمراجع حسب ورودها في البحث :
- الخوارزمي « مفاتيح العلوم » نشرة ڤان ڤلوتن Van Vloten ليدن ١٨٩٥ .
- خليفة احاجي ، كشف الظنون عن اخبار الكتب والفنون ، نشرة G. FLUGEL ، ليبزيك ١٨٣٥ - ١٨٥٨ .
- المقريزي ، الخطط ، ط. بولاق ، القاهرة ١٢٧٠/ ١٨٥٤ .
- Brokelmam, C. Geschicete der Litteratur ,I, Weimar 1890Arabischer
- الخوارزمي ، « مفاتيح العلوم » ط المطبعة المنيرية ، القاهرة ١٣٤٢ / ١٩٢٣
- الرجب ، قاسم ، نوادر المطبوعات العربية ، بيروت ، بغداد ١٩٧١ .
- الاعسم - د. عبد الامير ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، بغداد ١٩٨٥ .
- العريني ، الباز ، والخشاب ، يحيى ، ضبط وتحقيق الالفاظ الاصطلاحية التاريخية الـواردة كتاب « مفاتيح العلوم » بحث مستخرج من المجلة التاريخية المصرية ، المجلد ٧ ١٩٥٨ .
- الخـوارزمي ، مفاتيـح العلوم ، ص. دار الكتب العلمية ، بيروت (بلا تاريخ)
- الأعسم د. عبد الامير ، الاستشراق الفلسفي وانتقال الفلسفة العـربيـة الى الـلاتينيـة في العصـر الـوسيط ، مجلد الاستشراق/٣ ، ١٩٨٩ .
- الفارابي ، احصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان امين ، القاهرة .
Al-pharabii, De Scientis, ed. Cameravius, Paris 1638.
Menasce, Arabische Philosophie, Bern 1948.

- مطلوب ، د. أحمد : المصطلحات العلمية في مفاتيح العلوم ، في مجلة دراسـات لـلأجيـال ، بغـداد ١٩٨٤ ، السنـة ٥/ العدد ٣ .
Vloten, G. Van (ed.): Explicans Vocabula Technica Scientiarum Tam Arabum, Quam Paregrnorum ..., Ludguni-Batavorunm MDCCCVC.

- العفيفي ، نجيب ، المستشرقون ، (ثلاثة أجزاء) .
Ruska, J. in: Der Islam, XVII (1928).
Ruska. J., in: Archcion, IX (1928).
Pearsan, J. D. & Ashton, Julia F.: Index Islamicus, Canbrid g 1958.
Ruska, J., in: Osiris, V (1938).
Pearson, J. D.: Index Islamicus Sapplenents I-IV, Cambridge handan 19 -19 .

- بـدوي ، د. عبدالـرحمن ، دراسـات ونصـوص في الفلسفـة والعلوم عند العرب ، بيروت ١٩٨١ .
Wiedemaun, E., in: Sitzungsbericht der Physikolisch - medizinischen Sozietat in Erlangen, XXXIV (1902), XXXVIII (1906), XL (1908), XLII (1910), XLIII (1911).
Ruska, J., in: Der Islam, IV (1911).
Ruska, J., in: Sitzungsbericht der Physikalisch - medizinischen Sozietat in Erlangen, XLiII (1911).
Wiedemann, E., in: ibidem, (SPMSE), XLIV (1912), XLVII (1915).
Seidel, Ern. in: ibidem, (SPMSE), XLVII (1915).
Brockelmann, C., Gal, (2nd. ed.) I, Leiden 1943.

- بـروكلمان ، كـارل ، تاريخ الأدب العربي ، تـرجمة بكـر

وعبدالتواب ، القاهرة ١٩٧٥ .

Ruska, J., Geschichte der Alchemie, Berlin 1937.

Rescher, N., in: Archiv fur Geschichte der Philosophie, XLIV (1962).

Rescher, N., Studies in the History of Arabic Logic, Pittsbergh University Press, (London) 1963.

Bosworth, C. E., in: Isis, LIV (1963).

Rescher, N.: The Development of Arabic Logic, Pittsburgh University Press, (London), 1964.

Bosworth, C. E., in: Journal of Semetic Studies. IX (1964).

- الأعسم ، د. عبدالأمير ، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر ، مجلة الاستشراق ١|١٩٨٧ .

- جامعة بغداد . أعمال « مؤتمر تعريب التعليم العالي في الوطن العربي ، مطبعة جامعة بغداد ١٩٨٠ .

- موسى ، د. جلال محمد عبدالحميد ، منهج البحث العلمي عند العرب ، بيروت ١٩٧٢ .

د. جميل نصيف التكريتي

البحث المقارن السوفييتي و الاثر العربي في الشعر الروسي

جاء في احدى المجلات الروسية في بداية القرن التاسع عشر قولها: «سيأتي يوم يصبح فيه الشرق نموذجاً كلاسيكياً يحتذى، شأنه في ذلك شأن بلاد الاغريق وروما». بهذه العبارة يفتتح الباحث السوفييتي ف. إيبرمان بحثه الذي كان بعنوان: «العرب والفرس في الشعر الروسي»، والذي نشره عام ١٩٢٥ في مجلة «الشرق»[١]. ويعقب ف. ايبرمان على ذلك قائلاً: «لقد قدر لهذه الكلمات ان تصبح ذات خطر عظيم، ففي بداية القرن العشرين بدا الأمر وكأنه بدأ فعلاً انبعاث استيتيك آسيا على التربة الأوربية». ويتفق الباحثون على ان القرن التاسع عشر كان ذلك العصر الذي وعى فيه العالم بوضوح خاص فكرة ان «كل أمة تستطيع، بل يتعين عليها ان تتعلم من الآخرين». ومن الطبيعي في رأيهم ان يمس التجسيد العملي لهذه الفكرة كل المجالات الممكنة في مختلف ميادين الاتصال. وبجميع وسائله: الاقتصاد، والتجارة، والسياسة، والثقافة، والحرب، وحتى بسط النفوذ بكل أشكاله. ان القرن التاسع عشر لم يكن، على حد تعبير ب. إي. تارتاكوفسكي، المقارن السوفييتي، «عصر بخار، ورحلات، وتغلغل متبادل بين اللغات، وبين الثقافات، وبين الأفكار، وبين (المودات) فحسب، بل اصبح ايضاً عصر الانتباه الدقيق والمتفحص الذي يظهره الجميع تجاه القيم الجمالية عند الجميع. فالشرق اهتم بالغرب، والغرب اكتشف الشرق الاستيتيكي العظيم»[٢].

ويمهد إيبرمان الباحث السوفييتي المقارن لحديثه عن الاثر العربي في الشعر الروسي بتذكير سريع بالجذور الاولى لالتفات الغرب الى كنوز الثقافة العربية، فيقول: «ان فكر الشرق الادنى بخاصة، مارس يوماً ما تأثيراً قوياً على الثقافة الفكرية الأوربية. ففي العصر الذي كان فيه الغرب على تماس مباشر مع الحياة العلمية للشرق الإسلامي، هذه الحياة التي نشأت، كما هو معلوم، من الاستيعاب المتميز.... للثقافة الكلاسيكية، وفي مقدمة ذلك يقف الأرث الارسطي بخاصة، ـ في هذا العصر تغلغلت الفلسفة العربية متمثلة بتيار الفلسفة الرشدية «الأبيرّوثيزم»[٣] على هيئة تيار قوي اقتحم العالم المسيحي الغربي، في عصر البيرت الاكبر (١١٩٣ ـ ١٢٨٠)»[٤]. ولقد عبر الباحث إيبرمان عن الروح التي سادت الوسط الأدبي الروسي خلال العقدين الأول والثاني من حياة ثورة اكتوبر هذه الروح المتمثلة بالاقبال الشديد على أرث الشرق وفي مقدمته الارث العربي والاسلامي، نقول، عبر هذه الروح حينما قال ان هذه الحقيقة «لا تمنعنا، على أي حال، من الدنو مجدداً لنغرف من نبع الفكر الفلسفي العربي، طالما كان القدر هو الذي سيضعنا في منطقة مجاورة لها».

تقتضينا الامانة التاريخية تحذير القارىء العربي من خطر الاعتقاد بان ثورة اكتوبر كانت وراء اهتمام الاديب الروسي والمفكر الروسي بالأرث العربي والاسلامي. ربما

استاذ قسم اللغة العربية كلية الآداب/جامعة بغداد

الصحيح ان نقول إنها كانت عاملاً مساعداً على تأجيج الحماسة تجاه هذا الأرث ، أما الاقبال عليه فيرقى، كما سنرى مستقبلاً، الى القرن الثامن عشر، حينما ترجمت «الف ليلة وليلة» ١٧٦٢ ـ ١٧٧١، وترجم القرآن الكريم في تسعينات القرن الثامن عشر نفسه، وفي الحالتين كانت اللغة الفرنسية مصدراً للمترجم الروسي، مثلما كانت قبل ذلك مع اللغات الأوربية الغربية الاخرى كالالمانية، والانجليزية بمثابة الجسر الذي أوصل المثقف الروسي الى الأرث العربي والاسلامي. اذاً فصلة الروسي بالأرث العربي قديمة ومرت بمراحل قبل ان يحل القرن العشرون. غير ان هذه الصلة عرفت تطوراً نوعياً منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ومما له مغزاه في هذا الخصوص ان أي. يو كراتشكوفسكي المستعرب الروسي المعروف، كتب منذ عام ١٩١٤، أي قبل قيام ثورة اكتوبر، وهو يعمل على اصدار ترجمته لشعر الوأواء الدمشقي ودراسته عنها، وتحدث عن المغزى من ترجمته لهذه المجموعة من الشعر الذي درسه فقال: إن وراء هذا المغزى «فكرة يشاطره إياها عدد من الكتاب المعاصرين الذين يرون انه في ضوء السعي الذي يكشف عنه الشعر الروسي الآن لتشرب ومعالجة اكثر المصادر تنوعاً، ابتداء بأدب المصريين والآشوريين، في ضوء ذلك، فان بامكان أول ترجمة الى اللغة الروسية، لأعمال شاعر عربي ان تكون مفيدة حتى في هذا الميدان».

ويجمع المقارنون السوفييت على ان الهدف من هذا التشرب لموتيفات الآخرين يكمن في سعي الشعر لأن يلم بكل اطراف العالم بعد ان يستوعبه ويعيد معالجته شعرياً.

لقد بدأ التوجه في روسيا نحو استيعاب العناصر العربية والشرقية الاسلامية وغير الاسلامية منذ القرن الثامن عشر. وبقدر تعلق الأمر بالارث العربي، فقد أنجز الكسي فيلاتون خلال الفترة من ١٧٦٢ ـ ١٧٧١ ترجمته لمجموعة الحكايات العربية «الف ليلة وليلة» عن اللغة الفرنسية. كذلك قام شخص اسمه سميردين بترجمة القرآن الكريم عام ١٧٩٠ عن اللغة الفرنسية ايضاً. ان اللغة العربية ما تزال بعيدة عن الوسط الثقافي الروسي، ولذلك فقد شكلت اللغات الأوربية الغربية، وفي مقدمتها اللغة الفرنسية واللغة الالمانية واللغة الانجليزية، جسوراً لعبور الثقافة العربية والفكر العربي الى روسيا آنذاك، مثلما كانت جسوراً لثقافة الشعوب الاسلامية بعامة. وينسب الباحث السوفييتي المقارن ب. إي. تارتاكوفسكي الى عام ١٧٩٢ تقريباً كلام أي. ن. راديشيف الأديب والشخصية الاجتماعية المشهورة آنذاك، حول إعجابه بشعراء الشرق الاسلامي ومن بينهم شعراء عرب(*).

وطوال القرن التاسع عشر تم إنجاز ترجمات متعددة لآثار عربية ومن شعوب اسلامية إسلامية اخرى، أنجزت عن طريق الاستعانة باللغات الاوربية وذلك جنباً الى جنب مع الترجمات التي انجزت مباشرة من اللغات الشرقية وفي مقدمتها اللغة العربية والفارسية. وكان على رأس رواد الترجمة عن الاصل العربي الكسي نيكولاييفيتش بولديريف، تلميذ سيلفيستر دي ساس، واستاذ الآداب الشرقية في جامعة موسكو في وقت لاحق، ومحرر اول مجموعتين من المختارات العربية والفارسية. والى جانب الاعمال التي ترجمت عن طريق الاستعانة باللغات الاوربية، ظهرت في الوقت نفسه مجموعة من المواضيع في ميدان الابداع الشعري تخص نفس ذلك «الشرق» الذي تحددت معالمه داخل مخيلة فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ شرق قصور الحريم، والاعمال المأساوية الباذخة ذات الفصول الخمسة التي تجري احداثها في قصور السلاطين.

هذا ما يخص العامل الخارجي الأوربي الغربي من بين الحوافز التي شجعت الروس وحفزتهم على الاتصال بالثقافة العربية والاسلامية. أما العوامل الاخرى التي كانت وراء اهتمام الوسط الأدبي الروسي بالثقافة العربية والاسلامية،

فيوجزها إيرمان بما يأتي:

١ - المجاورة ٢ - الحروب المتكررة مع شعوب العالم الاسلامي ٣ - النشاط الدبلوماسي الذي مارسه الأديب الروسي المعروف غريبوييدوف في بلاد فارس، هذا النشاط الذي أثار في نفسه اهتماماً عميقاً وحياً تجاه الشرق. ٤ - الحوادث التي عرفتها بلاد اليونان خلال عشرينات القرن التاسع عشر. ٥ - تأثير بايرون الذي أسهم في الحوادث المذكورة. ٦ - حالات الابعاد والنفي التي تعرض لها الشاعران الروسيان الشهيران: بوشكين وليرمنتوف، الى منطقتي القرم والقفقاس. ٧ - واخيراً تأسيس المتحف الأسيوي التابع لاكاديمية العلوم (عام ١٨١٨)، ونشاط عضو الاكاديمية فرين، والنشاط الذي مارسه المستشرقان الكسي بولديريف في موسكو (من ١٨١١ - ١٨٣٦)، وأوسيب سينكوفسكي (البارون برامبيوس) في بطرسبورغ (من ١٨٢٢ - ١٨٤٧) كل ذلك قام بدور على جانب كبير من الاهمية في لفت نظر الوسط الادبي الروسي الى اهمية الثقافة الشرقية عامة والعربية - الاسلامية خاصة.

وكان من المنطقي ان تقود الاهتمامات الشخصية، والمبعثرة، في مطلع العقد الثاني من القرن التاسع عشر، الى التفكير بضرورة القيام بعدد من التعميمات المستندة الى التجربة التي تكونت حتى ذلك التاريخ، ومعالجة خاصة ومحددة فيما يخص التأثيرات المتبادلة. وهكذا نشرت مجلة «بشير أوربا» في عددين من أعدادها لعام ١٨١١ مقالاً بقلم س. أوفاروف يحمل عنوان: «أفكار حول إنشاء الاكاديمية الأسيوية في روسيا»، ضم من بين أشياء اخرى حديثاً غنياً وعميقاً عن الشعر الشرقي، وخصائصه، وعن علاقة الادب الروسي بهذا الشعر.

قال الكاتب: «ان التعرف عن كثب بالشعر الأسيوي يعد بالنسبة لنا مهماً من نواح عدة... يمكن القول، إن حقل الشعر الشرقي ينتظر المزيد من السواعد المحبة للعمل التي بامكانها ان تكشف لنا، بعد دراسته، عن عبقرية الشرق بكل عظمتها التي يتصف بها، وبذلك نستطيع ان نوسع من مجال العلوم اللغوية والأدبية»[٦].

وفي القسم الثاني من المقال المذكور يتقدم الكاتب بعدد من النصائح الملموسة، فيذكر المفكرين، والشعراء الشرقيين والاعمال الشرقية التي يتعين على القارىء الروسي ان يتعرف عليها بالدرجة الاولى، فيذكر حكايات «الف ليلة وليلة» بين الاعمال القصصية، ويذكر الحريري بين الادباء[٧].

يلاحظ الباحث المقارن السوفييتي ازدهار حركة محاكاة الشعر الروسي لآداب الشرق العربي والاسلامي وترجمتها الى اللغة الروسية، وبلوغ هذه الحركة اوجهها، في اعتقاد ف. ايرمان، خلال عشرينات القرن التاسع عشر وثلاثيناته. فالمصادر المختصة بادب بوشكين تؤكد ان اول قول يصدر عن بوشكين بخصوص إعجابه بالتراث الاسلامي عامة وبالقرآن الكريم على وجه التحديد، وعن استلهامه لأمكنة معينة منه موضوعات لعدد من قصائده، وتطبيقه للغة القرآن الكريم على نفسه، كان قد حصل في تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٨٢٤. لقد جاء في رسالة بعث بها من منفاه في ميخائيلو فسكويه الى أخيه ليف سرغييفيتش في بطرسبورغ، قوله: «أنا الآن اعمل من اجل مجد القرآن......». ويفترض الباحثون ان بوشكين كان قد بدأ سلسلة قصائده التسع التي تحمل عنواناً واحداً هو «محاكاة القرآن»، قبل نهاية تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٨٢٤. ومهما يكن من أمر فان بوشكين كان وقت تحريره لرسالته تلك مستغرقاً في تأمل القرآن الكريم لدرجة كانت تدفعه احياناً الى تطبيق لغة القرآن على نفسه. ففي رسالة حررها بوشكين في التاسع والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٨٢٤، قال الشاعر وهو يحدث صديقه فيازسكي عن مصير مخطوطة قصائده التي احتجزها ن. فيسفولوجسكي منذ عام ١٨٢٠ ما يأتي: «... بينما كنت مضطراً للهجرة من مكة الى المدينة،

كان قرآني ينتقل من يد لأخرى. أما المؤمنون فما يزالون ينتظرونه». ويعقب شراح تراث بوشكين على ذلك قائلين: «ان بوشكين يقصد بالهجرة من مكة الى المدينة، تغيير مكان نفيه من أوديسا الى ميخائيلو فسكويه، كما يقصد بقوله «قرآني» مخطوطة مجموعة من قصائده[8].

وفي هذه الفترة ايضاً، وفي بحر ثلاثة اعوام (من ١٨٢٥ ـ ١٨٢٧) أصدر غريغوري سبانسكي مجلة شهرية أولت كل اهتمامها للشرق، وكانت بعنوان «أزياتسكي فيستنيك» (البشير الآسيوي). وينوه ف. ايبرمان بجهود أي. بوتيانوف ـ تلميذ أوسيب سينكوفسكي، وأول من ترجم معلقة لبيد الى اللغة الروسية. وكان بوتيانوف قد سافر في بعثة الى الشرق عام ١٨٢٦.

ويرى الباحث السوفييتي المقارن ان من العيوب التي صاحبت ترجمة الآثار العربية والاسلامية الى اللغة الروسية في مراحلها الاولى (عشرينات القرن التاسع عشر وثلاثيناته) سعي المترجمين الى تجريد النص المترجم من كل خصائصه المميزة، والمحافظة على الفكرة فحسب، مع اختصار حجم الصور الفنية الى ادنى حد ممكن. وحتى هذا العدد القليل أثقل عادة بالشروح والتعليقات المزوقة. ويعتقد الباحث ايبرمان ان المطاليب التي يفرضها المعيار الجمالي على عمل المترجم كانت عظيمة جداً. فقد رأى الناس ان من واجبهم، لدى الحديث عن الشعر الشرقي، تبرير ظاهرة شيوع فن التشبيه في هذا الشعر. حاولت مجلة «صيني اتيتشيستفو» (ابن الوطن) في واحد من اعدادها لعام ١٨٢٦ ان تقدم تفسيراً لهذه الظاهرة، فكتبت تقول: «هذا هو الشعر الشرقي بعامة، تجده فخماً مرة ورائقاً مرة اخرى. رهيباً مرة وساحراً مرة اخرى، شديد التنوع ومليئاً بجمال الايام الخوالي. إن لغته هي لغة الاهواء والعواطف الجياشة، ولهذا فقد جاءت قوية، مفعمة بالمجازات والاستعارات، وحتى حينما تكون هذه اللغة مزدحمة، كما يؤكد بعضهم احياناً بفيض من التشبيهات، فسبب ذلك راجع الى انها تجسد ما يضيق به القلب الذي تعجز الكلمات عن التعبير عن كل المشاعر والعواطف التي ينطوي عليها. إن اللغة الاعتيادية بالنسبة اليه فقيرة، وقاصرة الى حد بعيد، وغير مؤهلة لنقل أصداء كل المشاعر والاحاسيس المتميزة والمتفردة، ولهذا تجد القلب يلجأ للاستعانة بالمواد الموجودة في الطبيعة، ان يتكلم بواسطتها، وان يتكلم باعجاز! هذا هو السبب الذي يجعل الآسيويين معذورين في اكثارهم من استعمال التشبيهات. أما ما الذي جعل التشبيهات أقل عند الأوربيين، وما الحالات التي يسمح به فيها عند هؤلاء، فلا مجال هنا للخوض فيها.....».

ويضيف ف. ايبرمان في معرض حديثه عن عيوب ترجمات تلك الفترة للآثار الشرقية قوله: إن المرء، أحياناً، يبحث عبثاً عن كلمات ذات أصل عربي مميز في العمل الذي تثبت تحت عنوانه عبارة «من اللغة العربية»، ويحيل القارى الى قصيدة «فاجعة» التي نشرتها «المجلة النسائية» في واحد من اعدادها لعام ١٨٣٢. ويضيف ايضاً انهم حينما تحدثوا عن شعر الشرق وجدوا لزاماً على انفسهم ان يقارنوه بظواهر من شعر وإبداع شعراء بلاد الاغريق القديمة، وروما، وايطاليا عصر النهضة. بهذه الصيغة تحدث سينكوفسكي عن الكتاب العرب الذين شعروا دائماً بالغبطة وهم يستشهدون «باشعار رويت عن سينساريي (نسبة الى سينسارو، وهو شاعر ايطالي عاش في نابولي ١٤٥٨ ـ ١٥٣٠) الصحراء، وعن كورينات (نسبة الى كورينّا، وهي شاعرة اغريقية من القرن الخامس قبل الميلاد) الصحراويات. بهذه الاسماء سمى سينكوفسكي شعراء البدو وشواعرهم.

أما أوزنويشين، الذي درس عدداً من لغات الشرق الأدنى والذي ذيل باسمه المستعار من اللغة التركية «ديليبيورادير» (الذي يعني: الجسور. ويعني حرفياً: الأخ الشهم) عدداً من المقالات عن الآداب الشرقية، وعدداً من ترجماته من ادباء عرب ومسلمين، فقد ذهب الى أبعد من ذلك، وهو يقارن الفرس في أدبهم بالاغريق، والعرب بالرومان. فقد كتب: «إن الفريق الأول (أي، الفرس)

يشبهون الأغريق، فانهم يجدون متعة في الكلمات المعقدة. أما الفريق الآخر (أي العرب) فيشبهون الرومان في محاولتهم تجنب مثل هذه الكلمات. يمكننا ان نستنتج من هذا ان الفرس كانوا ميالين الى الفنون، أما العرب فميالون الى المآثر الحربية، ذلك ان الفنون بحكم تنوعها تنشد في الكلمات تعقدها، هذا بينما تعبر المآثر الحربية عن نفسها ببساطة، وتنفر من أي شكل من أشكال التزيين. من هنا فان الفرس يبدون في أعيننا شهوانيين، وباذخين، أما العرب فعلى العكس من ذلك، حيث يبدون في أعيننا ذوي جلالة وصرامة..» نقرأ هذا الكلام في واحد من اعداد المجلة نفسها «صين اتيتشستفو» (ابن الوطن) لعام ١٨٢٦ نفسه.

واذا كان البحث المقارن قد تحدث عن عيوب ترجمة الشعر العربي والاسلامي عامة الى اللغة الروسية بداية القرن التاسع عشر، فان الباحث المقارن يلاحظ تطوراً إيجابياً ملحوظاً قد طرأ في هذا الميدان منذ عقد الثلاثينات من القرن التاسع عشر نفسه. فقد ظهر عدد اكبر من القصائد المترجمة التي تحاول احياناً المحافظة على شيء من خصائص نماذجها الأصلية. ففي الوقت الذي كان بوشكين، حسب اعتقاد ف. ايبرمان، قد اكتفى عام ١٨٢٩ وهو يحاكي حافظ في القصيدة التي مطلعها «لا يسحرنّك المجد المزيف....» بنقل المعنى من دون الشكل الشرقي، وأساليبه التقنية، فان شاعراً آخر مثل خوميكوف قد اقتفى وهو يترجم عام ١٨٣٠ قصيدة للشاعر سعدي، شكل المثنوي، وكانت بعنوان: «من سعدي» (حول قطعة كهرمان).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد. ففي عام ١٨٣٥ نشرت مجلة «مولفا» (الشائعة) قصيدة مترجمة عن حافظ مذيلة بحرفي ب. پ. وتحمل عنوان (Gozel) «غزل». ان الباحث السوفييتي يقر ان هذا العنوان. بحد ذاته ليس جديداً تماماً. ففي عام ١٨٣١ نشرت قصيدة «من حافظ» في الجريدة الأدبية ترجمها ل. ياكوفيتش، وكانت بعنوان «غزل» ايضاً. غير ان الجديد في القصيدة التي ترجمها ب. پ. في رأي ف. ايبرمان، هو كونها أول قصيدة من نوعها في الأدب الروسي حاولت ان تحافظ في باب «الغزل» على شكل الغزل في الشعر العربي والفارسي[٩].

فما خصائص هذا الشكل في اعتقاد ايبرمان؟ إنها التزام الروي الموحد في المصراعين الاول والثاني ثم بصورة متناوبة بعد ذلك. لقد فات على الباحث ايبرمان، في أغلب الظن، ان بيت الشعر في اللغة العربية يتكون من مصراعين وليس من مصراع واحد كما هو الحال في الشعر الروسي خاصة والأوربي عامة. فلو انه اعاد ترتيب قصيدة «شائعة» التي ترجمها ب. پ. عن حافظ، على وفق ترتيب مصاريع القصيدة العربية لكانت ملامح القافية العربية واضحة أمامه، إن ترجمة ب. پ. تتكون من ثمانية عشر مصراعاً التزم فيها المترجم حرف الميم المسبوق بحرف علة منبور روياً لعشرة مصاريع هي: الاول والثاني، والرابع، والسادس الى آخر المصاريع ذات التسلسل المزدوج. وهذا هو التقليد الشائع في فن التقفية في العروض العربي. ولقد فات على الباحث ايبرمان ان هذا التقليد في فن القافية لا يعد وقفاً على فن «الغزل» انما يعد التقليد الاكثر شيوعاً في اكثر اعاريض الشعر العربي. كذلك فات على ايبرمان ان يلاحظ ان المترجم ب. پ. قد حرصَ على ان يؤلف كلُّ مصراعين بنيةً لغوية ونحوية مستقلة داخل القصيدة، فكان كل مصراع ذا تسلسل مزدوج ينتهي بنقطة. وهذا كما هو معروف تقليد مفضل في الشعر العربي القديم.

وبفضل المساهمة النوعية في هذا الباب من جانب الشاعر الروسي الغنائي الرقيق فيت، أصبح فن «الغزل» من الاغراض المعروفة في الشعر الروسي. وجدير بالذكر ان الشاعر فيت ترجم قصائد حافظ عن اللغة الالمانية.

والى جانب جهود فيت في هذا الميدان، نشرت مجلة «موسكفتيانين» أربع قصائد مترجمة من ديوان الحماسة لأبي تمام مذيلة باسم المترجم ن. بيرغ، حاول المترجم ان يحافظ فيها على سمات الصورة العربية، وان يحافظ على خصائصها العروضية. ومن هذه القصائد قول بكر بن النطاح:

بيضاء تسحب من قيام شعرها
وتغيب فيه وهو جثل أسحم
وكأنها فيه نهار ساطع
وكأنه ليل عليها مظلم[10]

يعتقد الباحث المقارن السوفييتي ف. ايبرمان ان من الممكن ان توصف الفترة التي تبدأ من ترجمات فيت وحتى نهاية القرن التاسع عشر بـ«الغنائية»، وذلك بحكم طغيان الترجمات التي تجسد هذا المزاج. كذلك يرى الباحث ان موجة جديدة في ميدان الترجمة أخذت تظهر منذ بداية القرن العشرين. ولكنه يقرر ان تتبع بداية هذه الموجة، او الحركة الجديدة، يقتضي من الباحث العودة الى الوراء، الى النشاط الذي بدأه سينكوفسكي.

في نهاية عقد الثلاثينات من القرن التاسع عشر ترجم سينكوفسكي معلقة لبيد، وبذلك وضع حجر الاساس للترجمات الفيلولوجية الاكاديمية النزعة، من الشعر العربي. ويلاحظ الباحث المقارن على هذه الترجمات ذات الدوافع الفيلولوجية اتصافها بالسعي لمراعاة المزيد من الدقة الحرفية التي لا تأخذ بعين الاعتبار المطالب الجمالية لدى القارىء، والتي تضع نصب عينيها مهمة توفير تفسير شامل للمادة المترجمة وتيسير مهمة فهمها.

وبعد سينكوفسكي، بقيت الدراسة الفيلولوجية للشعر العربي - وينطبق ذلك حتى على شعر لغات الشعوب الاسلامية الأخرى، ومنها الشعر الفارسي - طوال القرن التاسع عشر متأخرة كثيراً عن النشاط المبذول في ميدان الترجمة الفنية لهذا الشعر او محاكاته. في هذه الاثناء لقي هذا الشعر من يهتم به حتى في قازان، حيث مارس أي. ك. قاسمبيك نشاطه التعليمي، الذي انتقل في وقت لاحق الى بطرسبورغ. وفي موسكو ينوه البحث السوفييتي المقارن بالترجمات النثرية من اللغة العربية التي اضطلع بها البروفسور خوليكوف، كذلك ينوه بالاهتمام الذي اظهره معهد اللغات الشرقية الذي اعيد تأسيسه مجدداً في جامعة سانت بطرسبورغ، عام ١٨٥٤. غير ان الشعر استخدم هنا مادة للنقد الفيلولوجي والتأريخي. أما الجانب الجمالي (الاستيتيكي) من الشعر، فقد بدا في هذه الاثناء وكأنه غاب عن بال المعنيين في الشعر.

ومنذ عقد التسعينات لوحظ حدوث انعطاف في هذا الميدان. فلقد أصبح واضحاً جداً منذ بداية القرن العشرين، ان المقترب الجمالي من الشعر، هذا المقترب الذي مارس وما يزال يمارس تأثيره على النشاط المتمثل بالترجمة والمحاكاة على حد سواء، عاد للظهور من جديد وذلك بفضل اهتمامات كل من الاكاديمي كورش، والبروفسور كريمسكي في موسكو، وتلميذي المستعرب الروسي البارون روزين - كل من البروفسور ف. أي. جوكوفسكي، وإي. يو. كراتشكوفسكيالذي تحققت نبوءته عن اهمية تعرف الشعر الروسي على مختلف مصادرات الشعر في العالم. ففي عام ١٩١٧، نشرت مجلة «سوفريمييني مير» (العالم المعاصر) معالجة شعرية جديدة لترجمات كراتشكوفسكي من الشاعر الوأواً قام بها أي فيدووف.

ويعزو الباحث السوفييتي ايبرمان ظهور ترجمات في هذه الفترة تتسم بالدقة الفوتوغرافية في نقلها خصائص النص الأصلي، الى الاتجاه العام الذي ساد العصر، والذي اتصف في دراسته الأدب، وفي ميدان الابداع ايضاً بولعه الشديد بالشكل. ويضرب الباحث مثلاً على ذلك بمحافظة الترجمات من الشعر العربي حتى على خصائص العروض العربي. يقول الباحث إن بامكان القارىء ان يجد أمثلة لهذه الترجمات حتى على صفحات مجلة «الشرق»، وهذه الامثلة ستثير دهشته بسبب غرابة صورها وأفكارها وبنيتها. ان غرابة هذه الترجمات تتجلى بزهو الصور الشديد، وبالأبيات التي تبدو كأنها نظمت مستقلة عن بعضها، وفي نقل مركز الثقل الجمالي من الخطة العامة للتكوين composition الى الصور المتفرقة، وباستقلالية «النقط» التي تؤشر نهايات الجمل.

ويلاحظ الباحثون ان الاعمال الادبية الشعرية التي قامت على محاكاة إرث الآخرين، تنقسم من حيث مقارنتها باصولها الى صنفين: يتصف الصنف الاول بظاهرة محاكاة النثر شعراً، أما الصنف الثاني فيتألف من محاكاة شعرية لشعر

شوقي. لقد تعرف الشعراء الروس، وناظمو الشعر على النثر الشـرقي من خـلال القـرآن الكـريم، والف ليلة وليلة، والنوادر، والحكايات، والخرافات، والاساطير.

في كتـاب بعنوان «حـول شعـراء السنوات العشـرة الاخيرة» يقدم بياست تشخيصاً موفقاً لقصائد بوشكين التي يحاكي فيها القرآن. يقول بياست: «إن مثل هذا التغلغل في العصر، القائم على استعادة الماضي، هو نصيب نادر لا يتمتع به إلا قلة من الناس. نتذكر بهذا الصدد بوشكين في إعادة خلقه لعصر القرآن في موتيفاته العربية... إن العبقري هو نبي من نوعه، انه نبي الماضي».

وقد اجمع المعنيون بأرث بوشكين انه كان في «محـاكاة القرآن» قريباً جداً من الأصل.

إن محـاكاة بـوشكين للقـرآن لم تبق ظـاهـرة مفـردة، معزولة، بل خلقت تياراً عريضاً تفتحت أمامه بوابة الابداع الشعري في روسيا على مصراعيها. إن الشاعر يصادف محاكاة الـقـرآن عنـد شعـراء آخـرين منهم لـيـرمنتـوف، وم. لـوخفيتسكـايـا، وايفـان بـونـين وغيرهم من الشعـراء المعروفين بثقلهم في الساحة الأدبية، هذا عدا شعراء كثيرين لم يكن لهم من المواهب ما يكفي لمنافسة الآخرين في ميدان الابـداع فلم تتجـاوز محـاكـاتهم للقـرآن، عـلى حـد تعبـير ب. إي. تـارتـاكـوفسكي «السمـات الخـارجيـة لـلاسلوب القرآني» ذلك ان هدف أي. روتشف الذي يعد أبرز شعراء هذه المجموعة، والذي أصـدر مجموعتـه الشعريـة «محاكـاة القـرآن» (١٨٢٨) تـأكيـد عـظمـة الله، وخضـوع المؤمن، وضـرورة التغلب عـلى النقمـة الالهيـة بـالـطاعـة المـطلقـة والاذعان....»[١١]. وعدا ذلك فهناك صور متفرقة مبثوثة في طول ديوان الشعر الروسي وعرضه، تقوم شاهداً على التأثر بالقرآن بهذه الصيغة او تلك، تأثراً ايجابياً، اوعكسياً.

لم تقتصر علاقة بوشكين بالقرآن على قصائده التسـع التي تكـون مجتمعة سلسلة «محـاكاة القـرآن». إن الباحثـين يلمسون الصور القرآنية في عدد آخر من اعمال بوشكين. إن قصيدة بوشكين «النبي» أثارت من حيث مصدرها جدلاً ما يـزال قائـماً بين البـاحثين. ففـريق منهم يرى ان مصـادرها توراتية، في حين يرى فريق آخر ان مصادرها الاسلامية من الوضوح بحيث لا يمكن تجاهلها.

إن الفـريق الاخير يـربط بين المقـطع الآتي من هـذه القصيدة:

وشق صدري بالسيف،
ونزع منه قلبي الخافق

بسورة الشرح: «بسم الله الرحمن الرحيم. ألم نشرح لك صدرك، ووضعنا عنك وزرك....» الى آخر السورة، بل يذهبون الى اكثر من ذلك فيربطون آخر قصيدة بوشكين، حيث يقول:

وناداني صوت الرب:
«انهض أيها النبي، واصغ وراقب،
ونفذ مشيئتي
وطف القفار والبحار
وبكلمتي أجج قلوب الناس»[١٢]

بآخر سورة «الشرح»: «..... فاذا فرغت فانصب، والى ربك فارغب».

وهناك فريق ثالث يذهب الى القول بضرورة الاعتراف بان نبي بوشكين هو تصوير رمـزي للشاعـر، من دون ان ينسبوا هذه القصيدة الى المصادر التوراتية او القرآنية. وعلى رأس هذا الفريق يقف ف. سولونيوف في مقالته «مغزى الشعر في قصائد بوشكين»[١٣].

ويلاحظ البحث السوفييتي المقارن ان «الف ليلة وليلة» كانت صورتها باهتة جداً في الشعر الروسي، بـداية القـرن التاسع عشر. ويرى الباحث ف. ايبرمان في عدد من المقاطع الشعرية من بين ما تضمنه الشعر الروسي خلال تلك الفترة، على انها تجسد ما كان يراه القارىء الـروسي من غرابـة في حكايات «الف ليلة وليلة». كما ان ذكر جزيرة «الواق واق» في اغنية غامبيل بطل القصة الشعرية الدرامية «على الطريق الى الشرق» للشاعرة م. لوخفيتسكايا، على انه يرقى الى اصول

من «الف ليلة وليلة» حيث يجري الحديث عن جزر الواق واق، كما كان العرب، في رأي الباحث، يسمون اليابان او كوريا.

غوميلييف يضمن حكايته الدرامية «ابن الله» صورتي العجوز والقاضي. ويلمس الباحث السوفييتي أثر «الف ليلة وليلة» واضحاً في هذا العمل، عدا ذلك فان الشاعر يولي هنا جانباً كبيراً من اهتمامه لصورة السندباد. إن هذه الأجواء شائعة في مجاميع اخرى للشاعر نفسه: في «السماء الغريبة»؛ وفي «أزهار رومانتيكية» (التي ضمت قصيدة «في أثر السندباد ـ جواب البحار....»). ولعالم الصينيات ب. أي. فاسيلييف قصيدة بعنوان «السندباد» كتبها في شبابه، وتستوحي هي الاخرى أجواء حكايات «الف ليلة وليلة»، ورحلات السندباد السبع، وما تضمنته من غرائب، وعجائب، ومغامرات.

ويلاحظ الباحثون ان الشعر الروسي دأب من حين الى آخر، على اعادة معالجة عدد من النوادر، والقصص، والمأثورات الاسلامية. واذا كان البحث السوفييتي قد اعرض عن المعالجات غير الموفقة واكتفى بالاشارة الى نماذج منها عابرة[١٤]، فان هذا البحث يجمع على الاشادة بما تضمنته دواوين الشعراء الكبار من نماذج موفقة في هذا الباب. من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، والى جانب ما حققه بوشكين، قصيدة «النخلات الثلاث» لليرمنتوف، وقصيدة بونين «حجر الكعبة الاسود»؛ ومنها ايضاً «العندليب والوردة» للشاعر فيت، وكذلك «بيري وعزرائيل» للشاعر أي. مايكوف، والقصيدتان الاخيرتان مما يدخل في باب الارث الاسلامي العام. اما القصة الدرامية الشعرية «على الطريق الى الشرق» للشاعرة م. لوخفيتسكايا. وكذلك أشعار أي. سيفيريانين المهداة اليها، فقد استعير موضوعها من الصيغة القرآنية، أول الأمر، ثم شاعت في العالم الاسلامي فيما بعد، إنها خاصة بزيارة الملكة بلقيس للنبي سليمان[١٥].

ما يزال البحث السوفييتي جاداً لتحديد المنابع الاجنبية، بما في ذلك المنابع العربية، لعدد كبير من قصائد الشعر الروسي. من ذلك، على سبيل المثال، قصيدة بوشكين التي تحمل عنوان «محاكاة عربي» والتي مطلعها: «فتى عزيز، فتى رقيق.....». فقد وضع بوشكين الى يمين عنوانها في دفتر مسوداته إهداء عربياً. ومن ذلك مثلاً التشبيه الذي تضمنته هذه القصيدة، وهو معروف جداً: «أنا وانت، بالضبط، بندقة مزدوجة ـ تحت قشرة وحيدة»[١٦]. وهذا التشبيه يجده القارىء حتى عند الشاعر فيت، في مجموعته «موتيف شرقي»:

«ماذا نشبه، أنا وأنت، يا حبيبي البديع؟
إننا ـ مهر بحر ينزلقان على وجه النهر،
إننا ـ مجدافان في قارب خفيف،
إننا ـ بذرتان داخل قشرة ضيقة،
إننا ـ نحلتان على زهرة الحياة،
إننا ـ نجمتان في اعالي السماء».

ما يزال الجدل قائماً على مصدر قصيدة بوشكين «محاكاة عربي»، ومما زاد الأمر تعقيداً شيوع صورة التشبيه: «أنا وانت، بالضبط، بندقة مزدوجة ـ تحت قشرة وحيدة» في الأرث الفارسي، لا سيما ما يخص منه خرافة «مجنون ليلى». ولكن لا بد من التذكير بالأصل العربي لهذه الخرافة.

يذهب الباحث ف. ف. فينوغرادوف الى ان بوشكين استعار هذه الصورة من «كوليستان» سعدي حيث نقرأ:

«أنا وصديقي عشنا، وكأننا لوزتان داخل قشرة واحدة».

غير ان ب. أي. تارتاكوفسكي يرى ان فرضية فينوغرادوف تحتاج الى شيء من التروي، ذلك انها استندت، في رأيه، في الحقيقة، الى مجرد شبه حرفي تقريباً بين المحاكاة و«أصلها» المفترض. ويدعو تارتاكوفسكي الباحثين الأخرين ومن بينهم فينوغرادوف، الى ان يولوا عناية اكبر مما اعاروه حتى الآن، لاستشهاد بوشكين بالأصل العربي في عنوان القصيدة. ويحاجج تارتاكوفسكي بقوة ان بوشكين ليس من اولئك الشعراء الذين ينتظر منهم ان يخلطوا بين شاعر فارسي

وآخر عربي. ثم يواصل الباحث تارتاكوفسكي سرد المزيد من الحجج فيذكر الباحثين الآخرين بان الصورة التي تضمنتها قصيدة بوشكين «محاكاة عربي»، كانت معروفة خلال فترة طويلة سبقت ظهور «كوليستان» سعدي، واننا نجدها في مونولوج «مجنون» في قصة نظامي الشعرية، التي تستند، كما هو معروف، الى اصولها العربية، على حد تأكيد تارتاكوفسكي. يقول «مجنون» في مونولوجه:

أنا وأنت امتزجنا سوية

. . . .

مثل لوزة بنواتين تتكون من قشرة واحدة.

ويتساءل تارتاكوفسكي عن جوهر مثل هذه التطابقات التي يستطيع الباحث ان يعثر لها على المزيد من الامثلة، بينما يكمن جذرها، او بالامكان العثور على جذرها في الميثولوجيات القديمة؟

وفي معرض الاجابة عن هذا التساؤل يقول تارتاكوفسكي إن الصورة الموحدة لما هو كلي (العدد ـ ١٠٠): «قشرة واحدة» عند نظامي وسعدي، و«قشرة وحيدة» في قصيدة بوشكين «محاكاة عربي»)، ومضاعفة هذا الشيء الكلي (العدد ـ «٢»): «نواتان» عند نظامي، و«لوزتان ثنتان» عند سعدي، و«بندقة مزدوجة» عند بوشكين) ـ إن ذلك يشكل إحدى البنىٰ الفنية ـ الفلسفية التي تحظىٰ بانتشار واسع داخل التصورات القديمة عن الكون، وداخل الوعي الشعري والميثولوجي، هذه البنية التي أريد لها ان تعبر عن جوهر التصورات حول العالم (على مستوى الجوهر الانساني الشخصي، والجوهر الكوني على حد سواء) بوصفها تصورات حول مضاعفة ما هو وحيد.

إن العدد ـ «٢» كما تؤكد الدراسات المعاصرة للنظم الشعرية الميثولوجية وكل الاوصاف «الماورائية» ذات الطابع الميثولوجي، «يستند الى فكرة الاجزاء المكملة لبعضها في الذرة الروحية Monad (الذكري والأنثوي بوصفهما معنيين في مفهوم الجنس، السماء والارض، النهار والليل بوصفهما مفاهيم هيئة بنية زمانية ومكانية للكون)، والى موضوع «الزوجية» لا سيما في مثل تلك النواحي: كالزوجية، والثنائية، والازدواجية، والتوأمية». واستناداً الى بعض المعتقدات الدينية القديمة، فان العدد ـ «٢» «يبرز بوصفه رمزاً للتقابل والتعارض، وللفصل والربط، من ناحية، وبوصفه رمزاً للتطابق. . . بين الاعضاء المتقابلة من الناحية الاخرى. وبحكم هذه الصفات فان العدد ـ «٢» هو بمثابة الذرة الروحية Monad الأولية التي تحمي الانسان في «عدم الوجود، والتي تتطابق مع الخلق ـ مع السماء والارض اللتين ولدتا في عشق واحد»[١٦].

لقد تنوعت المصادر العربية للمحاكاة في الشعر الروسي. يلاحظ المختصون وجود قصائد شعرية حاكت منذ منتصف خمسينات القرن الماضي أغاني شعبية ما تزال تحظى بانتشارها الواسع حتى عصرنا هذا، من ذلك، على سبيل المثال «موالات عربية» المنشورة في مجلة «موسكفيتيانين» عام ١٨٥٢، وقصيدة «زينب» للشاعر بونين الذي يعد في نظر المقارنين السوفييت واحداً من الشخصيات البارزة بين ممثلي الثقافة الروسية الذين أظهروا اهتماماً عميقاً ودائماً تجاه الشرق الاسلامي عامة والعربي خاصة، والتفاعل معه[١٧]. ومن الناحية الاخرى، فقد استوحى بونين قصيدته «امرؤ القيس» التي كانت تحمل عنوان «أثر» من معلقة امرىء القيس نفسه، وقدم للقصيدة بايبيغرام: «تهب عليه ريح الجنوب والشمال» الذي أخذه كما هو واضح من البيت الثاني في معلقة امرىء القيس:

فتوضحَ فالمقراةِ لم يعفُ رسمها
لما نسجته من جَنوب وشَمال

وهكذا يتضح لنا ان بونين يتناول الارث العربي من طرفيه: الديني والادبي، الكلاسيكي والشعبي. ومع اننا لا ننوي هنا تناول معالجة بونين او غيره للارث العربي بشيء من التفصيل، بل نرجىء ذلك الى مناسبات اخرى نكرسها لمثل هذا الغرض، ولكن لا بد من التنويه هنا بان البحث السوفييتي المقارن يلمس بان هذه القصيدة تفوح بتعرف بونين

الشخصي على الشرق العربي، كما يلمس الجهد الكبير الذي بذله الشاعر للتوفيق بين أمرين متعارضين في الحقيقة: بين متطلبات الذوق الحديث للقارىء الروسي والمحافظة على خصائص الروح العربية إنساناً، ومكاناً وطقساً. ولقد نجح بونين في مهمته هذه، وذلك بفضل معرفته المباشرة لجانب كبير من الشرق العربي.

يعترف الباحث السوفييتي المقارن بتعذر تناول إعادة معالجة العناصر الاجنبية المرتكزة الى تعرف الشاعر شخصياً على حياة العرب وشعوب الشرق الاسلامي، في ضوء نظام محدد واحد. إن الباحث يشير بهذا الصدد الى عدد محدد فحسب من النماذج والثيمات المفضلة. فبالنسبة لبداية القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، حينما كان وجود الشاعر الروسي في بلاد الشرق العربي والاسلامي، يشكل ظاهرة نادرة، واذا ما صرفنا النظر عن الشاعر - الجغرافي او الشاعر - الاتنوغرافي، فان الموضوع المفضل الباقي المستمد من حياة الشرق الأدنى في هذه الفترة، هو موضوع قصور الحريم وحياتهن. وبكلمة «الحريم» يمكننا ان نشخص ؛ على حد تعبير ف. إيبرمان قصائد متعددة، منها على سبيل المثال لا الحصر، قصيدة «السلام الشرقي» لأوزنوبشين، وكل من الاعمال «نبع بختشيساراي»، و«الكفار يتمجدون اسطنبول الآن»، و«الطلسم»، و«ابتعدتا عني ليل ذات مساء» لبوشكين.... الخ. لقد شاع هذا الموضوع استناداً الى التصور الفرنسي حول الشرق، هذا التصور الذي تكون خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي ربما لم يختف الى الآن من مفهوم «الاستشراق». ومن المحتمل ان التقاليد التي ترجع الى ذلك العصر هي التي تحمل عدداً من الناس حتى عهد قريب، وربما الى الآن، ان يطرحوا أسئلة تتعلق بالحريم لدى التقائهم بأحد المستعربين. إن هذا الموضوع بقي قائماً حتى النصف الاول من القرن العشرين: لقد انحدر من بايرون وبوشكين ليصل الى فيت في مرحلة الشباب من ابداعه، والى ميرا لوخفيتسكا؛ وغوميليف.

ولتكوين صورة ولو تقريبية عن الواقع، وذات مغزى يدل على مدى إقبال الشعراء والادباء على ثيمة الشرق، في بداية القرن التاسع عشر، يعمد الباحث ف. إيبرمان الى ازاحة الغبار الذي تراكم على قصيدة مفردة لشاعر لا يكاد يعرف احد عنه شيئاً اسمه م. ديميدوف، وكانت بعنوان «الشرق»، فهي في نظر الباحث معبرة جداً عن طبيعة المعالجات التي كانت شائعة في ذلك العصر. في هذه القصيدة يقدم الشاعر لوحة عامة عن الشرق يختلط فيها الخيال بالواقع. والى جانب ذلك هناك لوحات اخرى عن الشرق هي أقرب الى العرض الجغرافي، منها على سبيل المثال، قصيدة ليرمنتوف «صبور» «مشادّة».

وكلما اقتربنا من القرن العشرين ظهرت ملامح اخرى ربما أقرب الى واقع الشرق العربي والاسلامي. فالشاعر غوميليف يجعل من لوحة القمر والمنارة صورة دالة على بلدان الشرق الاسلامي، لا سيما مصر[18]. وهذه الصورة تتداخل مع اللوحة العامة عن شرق الحريم عند الشاعر فيت قبل ذلك، لا سيما في قصيدته «اختطاف من قصر الحريم». والى جانب ذلك فان هذه الصورة اصبحت شائعة بحيث نلتقي بها في الشعر الروسي من دون ان يكون موضوع القصيدة يخص الشرق وحده، وذلك بفضل الشفرة الرمزية التي تنطوي عليها هذه الصورة.

ومع التقدم الزمن وبفضل تعرف عدد من الشعراء، وفي مقدمتهم بونين، على بلدان الشرق العربي والاسلامي، ازداد حضور اللوحات المستمدة من حياة العرب والشعوب الاسلامية الاخرى. ومن أشهر الامثلة على ذلك، قصيدة بونين: «أحفاد النبي». إن الموضوعات العامة لهذا النوع من القصائد هي: الصحراء، والجمل، والنخيل، والبدوي، والقافلة، والعربي - الفارس. ومن بين عناصر التصوير الاخرى يتميز الزي العربي والاسلامي، العمامة، والطربوش، والبورنوس، والعباءة. إن قصيدة نيت «تحت خباء قرمزي» تعد نموذجاً مبكراً في هذا الباب.

إن القصائد ذات المواضيع الجغرافية والاتنوغرافية مولعة جداً بالثيمات المرتبطة بالاسلام: المسجد، والمنارة،

والمؤذن، والنبي، والحج الى مكة المكرمة. وفي معرض الجدل حول الدوافع وراء ولع الشعراء الروس بهذه المظاهر الخاصة بالعالم الاسلامي يتساءل الباحث السوفييتي في وجه اولئك الذين يرون في هذه النزعة بحثاً عما هو غريب، فيقول: هل يحق لنا نحن السلافيين ان نعد الاسلام ظاهرة تتصف بالغرابة، بعد ان شاء القدر ان يضفر حياتنا بكل الوشائج التي نعرفها مع العالم الاسلامي؟ الجواب عن مثل هذا التساؤل نجده في الاقتباس الآتي الذي اقتطعناه من مقال اشترك في كتابته كل من يو. م. لوشين، وف. ن. توربين بعنوان «موضوع الشرق في ابداع ف. خليبنكوف». يقول الباحثان:

«يستند اهتمام الفكر الفني الروسي بالشرق، هذا الاهتمام الذي تفجر بقوة على عتبة القرن العشرين، الى تقاليد تاريخية راسخة. غير ان مما له دلالته الشرعية التي لا تقبل الجدل، هو ان مثل هذا الاهتمام قد تعين بوضوح واتخذ شكله الفريد في هذه الاعوام بالضبط. إن بداية القرن العشرين أصبحت بالنسبة للثقافة الروسية عصر الاهتمام الثاقب البصيرة تجاه الأسس الأولية القومية، واصبحت زمن اعادة التقويم والاكتشافات....

ليس هذا كل شيء. يبدو انه على ابواب قرننا الحالي هذا بدأ الاحساس إحساساً خاصاً بضيق الأفق التاريخي الخاص بنموذج العالم، الذي صاغه التفكير الأوربي على امتداد قرون طويلة لم تعرف الهدوء. لقد أخذت تتضح اكثر فاكثر عدم لياقة الرغبة في تكوين تصورات ومفاهيم استيتيكية، واخلاقية، وحقوقية، ودينية، ومعرفية تاريخية، وذلك بالاستناد بصورة استثنائية الى خبرة الحياة الاجتماعية في اوربا...»(١٩).

ويضيف تارتاكوفسكي الى ذلك قوله «إن روسيا انجزت منذ بداية القرن العشرين مقترباً روحياً حقيقياً من الشرق القديم والجديد، لا الشرق المنافس للغرب، بل أخ له وشقيق»(٢٠).

سبق ان أشار المقارنون السوفييت الى ان تصوير الأدب الروسي لحياة العرب والشعوب الاسلامية، تم من احدى زاويتين: زاوية فيلولوجية، واخرى جغرافية - إتنوغرافية. ولكنهم يلاحظون ايضاً ان زاويتي التصوير لم تبقيا منفصلتين عن بعضهما دائماً، بل كثيراً ما كانتا تندمجان عند هذا الشاعر او ذاك حتى في العهود المبكرة من التفات الأدباء الروس الى الأرث العربي والاسلامي منذ ايام غريبوييدوف وبوشكين في عشرينات القرن التاسع عشر. ومع ذلك فان إيفان بونين يعد واحداً من أبرز الأدباء الروس الذين حققوا هذه النزعة في معالجتهم للعنصر الاجنبي في أدبهم. والى جانب قصيدته «امرؤ القيس» التي سبقت الاشارة اليها، هناك مجموعة كبيرة نسبياً من قصائد الشاعر بونين التي يطلق عليها اسم «السلسلة العربية» ومنها على سبيل المثال لا الحصر: «ليلة القدر» و«السرّ»، و«البدوي»... الخ.

ويؤكد المقارن السوفييتي ان اجتماع التعرف النظري عن طريق القراءة، الى التعرف الشخصي، عن طريق السفر والاقامة في البلاد الأخرى ومعايشة اهلها، يعد انجازاً مرغوباً فيه بالنسبة للشاعر في الأشعار المكرسة للشرق.

ان المقترب التاريخي من العرب والشعوب الاسلامية الاخرى نصادفه الى جانب بوشكين من خلال القرآن، وايفان بونين من خلال شخصية النبي محمد (قصيدة «محمد وصافيا»)، حتى عند الكسي تولستوي في بداية عمله الأدبي «يوحنا الدمشقي».

ويدعو المقارن السوفييتي الى ان ينسب جانباً مهماً من تقنيات الشعر الروسي، مثل: القافية، والبحر وعدد من فنون المجاز، الى تقنيات الشعر العربي، وشعر الشعوب الاسلامية من بعده. فالى جانب فن الغزل والمثنوي و«الدوبيت» التي تمت الاشارة اليها سابقاً، ومن بين الفنون المجازية التي تثمن في آداب الشعوب الاسلامية، والتي تتخذ احياناً في الغرب دليلاً على عدم كمال اسلوب القصيدة، يمكن الاشارة الى التقنيات الشرقية الآتية، التي انتقلت الى الشعر الروسي: الجناس، والطباق، والقافية الداخلية، والتوازي Parallelism والمقصود بالتوازي تقابل الكلمات في بيتين او

مصراعين او اكثر بحسب تصنيفاتها او ابنيتها الصرفية. شبيه قريب من ذلك قول عمرو بن كلثوم:

ونحن الحاكمون اذا أُطعنا

ونحن العازمون اذا عُصينا

ضمير متصل	اسم فاعل	أداة شرط	فعل

ومثله:

ونحن	التاركون	لما	سخطنا
ونحن	الآخذون	لما	رضينا

ومع ان الباحث المقارن يشخص وجود هذه الخصائص التقنية ذات الأصل العربي، بدرجات متفاوتة عند عدد من الادباء الروس، وفي مقدمتهم أندريه بيلي، إلا ان الباحث يستبعد ان يكون هناك تأثر محدد بأديب معين او بأدب معين، بل يعزو ذلك الى التطور المتوازي في أدبين يستقل الواحد منهما عن الآخر.

ويشخص الباحث المقارن السوفييتي عدداً من العيوب في الشعر الروسي المكرس للثيمات ذات الأصل العربي والاسلامي. ويعزو الباحث هذه العيوب الى جهل الشاعر بـ«اللون المحلي»، والى عدم كفاية تعرفه على الموضوع الذي يعالجه. ففي عدد من الحالات، تنسب احياناً الى الشرق الاسلامي صور مأخوذة من الميثولوجيا الكلاسيكية. من هؤلاء الشعراء الشاعرة ماريتا شاغينيان. ففي شعرها يجد القارىء تفاصيل تقوم شاهداً على نقص في معرفتها لما هو عربي وإسلامي. لقد حشرت على سبيل المثال صورة «السيلينا». وهي ربة القمر في الميثولوجيا الاغريقية، في واحدة من معالجاتها لموضوع عن الشرق الاسلامي. كما ان احد الشعراء لم يتورع، بسبب افتقاره الى المعلومات الضرورية والكافية، عن أخذ مادة من قطر ما لينسبها الى قطر مجاور. وهناك سلسلة من الاخطاء التاريخية والاتنوغرافية والجغرافية.... الخ لا مجال للخوض في تفاصيلها في هذا المقام، منها الرياح التي تهب «من جبال ايران على الفرات» في قصة غوميلييف الشعرية «رعب النجوم» التي تجري احداثها في افريقيا، ومن ذلك ايضاً الاشعار العربية الحديثة التي تجري على لسان امرىء القيس في قصيدة غوميلييف نفسه التي تحمل عنوان «اكلة مسمومة».... الخ.

لقد اريد لهذه العجالة لفت انظار المقارن العربي الى اهم خطوط البحث السوفييتي حول الأثر العربي في الشعر الروسي. كذلك نأمل ان تكون قد أدت غرضها في التمهيد لتناول أهم حلقات هذا الأثر على امتداد تاريخ العلاقة الثقافية بين الارث العربي والأدب الروسي منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر وحتى ثلاثينات القرن الحالي.

الهوامش

١ ـ انظر: مجلة «الشرق» ١٩٢٥، العدد الثالث ص ١٠٨ ـ ١٢٥ (بالروسية).

(٢) ب. إي. تارتاكوفسكي «الشعر الروسي السوفييتي في العشرينات ـ بداية الثلاثينات، والارث الفني لشعوب الشرق»، دار نشر «فان». طشقند ١٩٧٧، ص ٥٣.

٣ ـ الافيروئيزم AVERROISM تيار في الفلسفة الاوربية في القرون الوسطى يستند الى تعاليم ابن رشد الفيلسوف العربي من الاندلس الذي حرف اسمه باللاتينية ، وتعاليم، اتباعه من بعده. دافع ممثلو هذا الاتجاه عن افكار أبدية العالم، وفكرة فناء الروح، والنظرية القائلة بثنائية الحقيقة. لقد عانى هذا التيار الفلسفي من ملاحقة الكنيسة لاتباعه. لقد مثل في القرن الثالث عشر تياراً فلسفياً تقدمياً وقف في وجه سيادة الجمود العقائدي للكنيسة، ومارس تأثيراً كبيراً في فرنسا، وامتد نفوذه خلال الفترة من القرن الرابع عشر الى السادس عشر ليصل الى ايطاليا.

٤ ـ ف. ايرمان. «العرب والفرس في الشعر الروسي»، مجلة «الشرق» عام ١٩٢٥، العدد الثالث، ص ١٠٨.

ملاحظة: نظراً لاهمية هذا المقال ولكثرة رجوعنا اليه فسنكتفي مستقبلاً بالاشارة الى اسم مؤلفه في المتن.

٥ ـ ب. اي. تارتاكوفسكي، «الشعر الروسي السوفييتي في العشرينات ـ بداية الثلاثينات.....» ص ٥٤ .

٦ ـ «بشير اوروبا» ١٨١١ ، الجزء «٥٥»، العدد الاول ص ٤٧ .

٧ ـ المصدر السابق، العدد الثاني، ص ١١٧ ـ ١١٩ .

٨ ـ انظر: «صور عربية من الادب الروسي الكلاسيكي». وهو بحث تقدمنا به الى المؤتمر العالمي حول الادب المقارن العربي، الذي انعقد في جامعة عنابة في الجزائر، مايس عام ١٩٨٣، ونشر فيما بعد في كتاب ضم اعمال الملتقى وصدر عن ديوان المطبوعات الجامعية في الجزائر، ١٩٨٥. وانظر: ايضاً هوامش البحث المذكور (٥-٧).

٩ ـ ينظر البحث المقارن السوفييتي الى الثقافة الاسلامية في العصور السابقة على انها دائرة واحدة ويفهرسها ضمن باب الثقافة العربية ويدرسها على هذا الاساس. ولا يكون الأمر وقفاً على ما كتب باللغة العربية، بل يتجاوزلذلك ليشمل ما ألف في العصور السابقة حتى بواحدة من لغات الشعوب الاسلامية: فارسية او تركية او غيرهما.

١٠ ـ ديوان الحماسة: تأليف أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق الدكتور عبدالمنعم صالح، دار الرشيد للنشر، بغداد. ١٩٨٠ ص ٣٨٨ .

١١ ـ ب. إي. تارتاكوفسكي، «الشعر الروسي السوفييتي في العشرينات ـ بداية الثلاثينات.....»ص ١٤ .

١٢ ـ هناك ترجمة كاملة لهذه القصيدة الى اللغة العربية، انجزها الباحث الى جانب قصائد اخرى نشرها ملحقة بدراسة عن حياة بوشكين وأدبه اعدها س. م. بتروف. انظر:
بوشكين. تاليف: س. م. بتروف، ترجمة الدكتور جميل نصيف التكريتي، دار الرشيد، بغداد ١٩٨١، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦ .

١٣ ـ انظر: ف. سولوفيئف، مجموعة الاعمال، باشراف، م. سولوفيوف، وغ. راتشينسكي، المجلد الثامن ص ٣٣٦ ومابعدها .

١٤ ـ من ذلك ما نشرته مجلة «كولوسيا» (السنابل) عام ١٨٩٠ ص ١١١ ـ ١١٣، وقصيدة ن. سوفينسكي: «إغواء».

١٥ ـ انظر: سورة «النمل»، الآيات (٢٢ ـ ٤٢).

١٦ ـ ف. ن. توبوروف، الاعداد بحث منشور في كتاب: اساطير شعوب العالم، المجلد الثانيت، موسكو ١٩٨٢، ص ٦٣٠ .

١٧ ـ ب. اي تارتاكوفسكي. الشعراء الروسي والشرق. دار نشر غفور غلام للادب والفن، طشقند، ١٩٨٦، ص٣ (بالروسية).

١٨ ـ غوميليف: مجموعة «الخيمة» ص١١ .

١٩ ـ يو. م. لوشين: وف. ن. توربين. موضوع الشرق في ابداع ف. خليبنيكوف». ـ «شعوب آسيا وافريقيا» ١٩٦٦، العدد الرابع ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

٢٠ ـ ب. اي. تارتاكوفسكي. الشعراء الروسي والشرق ص ٤ .

د. فاروق عمر فوزي

دور الموالي ومركزهم في المجتمع الاسلامي

دراسة تاريخية مقارنة
بين النظرة الاستشراقية والنظرة العربية الاسلامية

مقدمة:

يحاول هذا البحث اعادة تقويم دور الموالي في المجتمع العربي الاسلامي خلال القرون الاسلامية الاولى منتهياً مع نهاية العصر العباسي الاول.

إنّ الفرضية التي بادر بعض المستشرقين[1] بنشرها ثم رددها بعض الكتّاب والمؤرخين العرب[2] في أواخر القرن الماضي والقرن الحالي حتى شاعت في العديد من الكتابات التاريخية هي: ان الدولة العربية الاسلامية وخاصة في العصر الاموي تبنّت سياسة التمايز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي تجاه الموالي بحيث إستغلتهم واضطهدتهم، كما وانّ المجتمع نظر الى الموالي نظرة إحتقار وإزدراء، وإنّ هذا التمييز الذي قاسىٰ منه الموالي كان سبباً لانضمامهم الى الحركات المناهضة للدولة.

إن المتمعن في روايات التاريخ واحداثه خلال الفترة موضوعة البحث لا يجد صعوبة في إدراك المغالاة والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء المستشرقون ومن تبعهم من مؤرخينا المحدثين. ولا بّد ان نشير بدءاً الى انهم استندوا في رأيهم هذا على روايات مستقاة من كتب غير تاريخية مثل كتاب الاغاني والعقد الفريد والكامل وهي روايات في غالبيتها متأخرة لا توازي روايات مؤرخينا الرواد مثل الطبري وخليفة بن خياط والبلاذري لا من حيث اسانيدها ولا من حيث متنها. ثم ان هذه الاخبار - حتى إنْ صَحّت - تسجّل حالات فردية لا يمكن ان تستنبط منها قاعدة عامة تمثّل سياسة دولة او موقف مجتمع بأسره او وجهة نظر الرأي العام فيه. والذي يجلب الانتباه في أسانيد هذه الروايات او مصادرها هي إتصالها ببيئات قبلية ومفاهيم بدوية تعتز بالفروسية والحرب[3] ولا تنظر الى حرف الموالي وفلاحتهم نظرة تقدير، وهذا دون شك أمر طبيعي في تلك الفترة التاريخية من صدر الاسلام ثم تبدلت النظرة الى الحرف والصناعات والزراعة تدريجياً وبمرور الزمن.

لقد جمع اصحاب الرأي العنصري والمؤيدون لفرضية التمييز الاجتماعي والاقتصادي والاداري كل الروايات الشاذة التي تدل على حالات فردية وكل الروايات الموضوعة من قبل الشعوبية لاسناد وجهة نظرهم زاعمين ان الموالي لم يحتلّوا مناصب مهمة في الدولة والمجتمع وان الذين احتلوا منهم بعض المناصب لاقوا معارضة قوية من قبل العرب !!.. إن الموضوعية تحتم علينا القول بان الاسلام ظهر في الحجاز قلب الوطن العربي فتحمل العرب «مادة الاسلام» مسؤولية نشره فاتسعت دولته وشملت أقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية دخل بعضها الاسلام واطلق عليهم

كلية الآداب/جامعة بغداد

«الموالي». الّا ان دور هؤلاء الموالي وتأثيرهم على المجتمع لا يمكن ان يظهر فجأة بل ينمو بصورة تدريجية في كافة المجالات. وهذا ما حدث فعلاً، فالعرب اصحاب السلطة في الدولة هم الذين بادروا ولدوافع شتى بعملية دمج الموالي في التركيب الاجتماعي والاداري الجديد. والعرب هم الذين نظموا الموالي وشجعوهم على التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية وغيرها عديدة وربما احياناً لطموحات شخصية ودوافع فردية. إنّ من طبيعة العربي ومن تعاليم الاسلام التي حملها الى البشر هي التفاعل والاندماج والاختلاط وهذا من اهم العوامل التي ادت الى انتشار الاسلام والعربية في المجتمعات الجديدة[٤]، واذا كان اصحاب فرضية التمايز الاجتماعي والاقتصادي يستندون على روايات فردية لا تزيد في عددها على اصابع اليد فبأمكاننا في المقابل ان نورد لهم شواهد من روايات موضوعية موثوقة تدل على الاندماج والمشاركة في السلطة والمسؤولية بين العرب والموالي.

أما دعوى منافسة العرب للموالي فهذا أمر طبيعي إذ ليس هناك مجتمع يخلو من المنافسة. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل ان الموالي وحدهم لاقوا هذه المنافسة او قاسوا من المعارضة ام ان العرب انفسهم من القبائل المختلفة كان ينافس بعضهم البعض الآخر؟

إنّ التاريخ يجيب عن هذا التساؤل فيشير ان المنافسة كانت موجودة ليس بين القبائل المختلفة بل بين افخاذ وبطون من قبيلة واحدة وبين قبائل تشترك في النسب ولكنها تختلف في الاقليم الذي استقرت او استوطنت فيه. وان المسؤولين الاقوياء والحكماء والاكفاء وحدهم الذين استطاعوا ان يحققوا نوعاً من التوازن بين هذه القبائل[٥].

إننا نعتقد ان من الطبيعي ان يسيطر العرب صانعو الدولة الجديدة على زمام الامور فيها ثم يأتي إشراك الآخرين (مثل الموالي) وبصورة تدريجية مع مرور الزمن في السلطة. ولماذا، بعد ذلك كله، يحاول هؤلاء المستشرقون ان يتصوروا صورة خيالية تحكم من خلالها على التركيب الاجتماعي السائد في فترة تاريخية معينة دون أخذ الظروف السائدة بعين الاعتبار؟ فمثلما كانت الشعوبية ظاهرة تميز فئة في المجتمع متعصبة على العرب، كذلك فإنّ التعصب للعرب كان ظاهرة في المقابل تتصف بها فئة اخرى في المجتمع ربما كان من بينها بعض المسؤولين في السلطة، ولكنها. وهذا هو المهم، لم تكن سياسة عامة تتصف بها الدولة العربية الاسلامية. ولم تكن صفة يدمغ بها المجتمع العربي الاسلامي. وليس أدل على ذلك من ان الكتب تضعها في باب خاص بها «باب المتعصبين للعرب»[٦] بمعنى انها تخصّ شريحة محدودة في المجتمع وليس كل المجتمع.

ولعل ما سيورده هذا البحث من شواهد تاريخية يكفي لدحض فرضية التمايز بين العرب والموالي وما تبعها من دعاوى وتفاسير شوهت تاريخنا السياسي والاجتماعي على حد سواء. إنّ الدولة العربية الاسلامية وكذلك المجتمع نظر الى ظاهرة المشاركة نظرة موضوعية خالية من العنصرية وحاول الاستعانة بكل الفئات والعناصر حسب كفاءتها واخلاصها. وهذا بطبيعة الحال لا يعني عدم وجود حالات شاذة او استثنائية التي لا يخلو منها أي مجتمع ولكنها تبقى حالات فردية

اما في الفترة الاسلامية فإنّ الفتوحات التي شملت معارك عديدة مع الفرس والروم جلبت للمسلمين العديد من الاسرى الذين يصبحون رقيقاً للمقاتلة المسلمين. الا ان التاريخ يشهد بأنّ المسلمين لم ينظروا الى سكان البلاد المفتوحة كرقيق بل انهم اطلقوا سراح نسبة كبيرة ممن وقع في الاسر من الاعاجم فلم يسترقوا الا المحاربين الاعاجم في المدن التي

قاومت الاسلام مقاومة عنيدة او انها استسلمت ثم تمردت ثانية وثالثة او نكثت بعهدها مع المسلمين.

وفي العادة يعتبر هؤلاء الاسرى الرقيق غنيمة تأخذ الدولة حصتها وهم (رقيق الخمس) وتوزع الباقي على المقاتلة. وكانت الدولة في الغالب لا تحتفظ بهؤلاء الرقيق بل تبيعهم للافراد او تعتقهم دون ان يبقى ولاءهم مرتبطاً بأحد وهو ما يسمى (عتاق السائبة)[٩].

ومع ان مولى العتاقة يصبح حراً بعد عتقه الا انه يظل يحمل اسم عشيرة سيده السابق مرفقة بكلمة مولى للدلالة على ان ارتباطه بالعشيرة هو ارتباط اجتماعي وليس نسباً او دماً.

إنّ الصلة بين موالي العتاقة وبين العشيرة التي ارتبطوا بها كانت بصورة عامة صلة جيدة تدل على المشاركة والتعاون والتناصر. فالمولى يمتهن ما يرغب من الحرف ويعمل في التجارة ويستغل ارباحه وله ان يتزوج من يشاء. وعلى الموالي اعانة اسيادهم خاصة عند الحاجة او الازمات، وكانوا كذلك يحاربون الى جانب اسيادهم او العشائر الموالين لها فقد كان مع عبّاد بن الحصين سبعمائة من مواليه وعبيده يقاتلون معه في (مرج راهط) سنة ٦٥هـ/٦٨٤م[١٠]. ويصبح مولى العتاقة على قدم المساواة مع الحر في العشيرة حيث تطالب العشيرة بدفع دية القتل الخطأ الذي يرتكبه احد افراد تلك العشيرة. ومهما يكن من أمر فإن المولى يستفيد فائدة ملحوظة من هذا الولاء اذ يتمتع بحماية السيد وعشيرته وتحافظ العشيرة على كيانه وشخصيته وحقوقه ولذلك كان العبيد بصورة عامة لا يحبذون (عتاق السائبة) الذي اشرنا اليه سابقاً بل يفضلّون الارتباط بعشيرة ما. وفي رواية تاريخية[١١] ان رسول الله (ﷺ) اعتق عبداً ظلمه سيده وآذاه، فقال له الرسول (ﷺ):

«اذهب فأنت حر، فقال (العبد) يا رسول الله فمولى مَن أنا؟ قال: مولى الله ورسوله....».

ويتبين من هذه الرواية ان المولى كان يرى في رابطة الولاء حمايةً له وحفظاً لحقوقه ليس فيها مذلةٌ او إحتقار.

ثانياً: موالي الموالاة ـ وهذا النوع من الولاء يشمل الاعاجم الاحرار وليس الرقيق. فالاعجمي الحر اذا اسلم وضع نفسه تحت حماية سيد متنفذ او عشيرة قوية ويسمى الحليف. وقد أقرّ الرسول (ﷺ) هذا الولاء فقال: «مولى القوم منهم وحليفهم منهم». فكأنهم كانوا يوثقون الرابطة بالحلف فيأتي رجل لآخر فيقول له:

«أنت مولاي ترثني إذا مِتّ وتعقل عني اذا جنيتُ [اي تدفع الدية عني] فيقول له: قبلتُ»[١٢].

وقد استقر هذا النوع من الموالي في الامصار الاسلامية بعد الفتوحات وتأسيس البصرة والكوفة والفسطاط وغيرها. ولعل أبرز فارق بين مولى العتاقة ومولى الموالاة هو ان الاخير يمكنه ترك ولاءه متى رغب مادام السيد او العشيرة لم تدفع عنه الدّية فإذا حدث ذلك سقط حقه في ترك الولاء[١٣].

وموالي الموالاة او الحلف أصناف كثيرة في المجتمع الاسلامي لعلّ ابرزها افراد القوات الرومية (البيزنطية) والساسانية (الفارسية) التي استسلمت للعرب المسلمين ودخلوا الاسلام بعدما ادركوا عدم جدوى المقاومة والامصار حيث خصص لهم خطط معينة وفرض لهم عطاءاً ومن هذه القوات الاساورة والسيمابجة والنجارية الذين استوطنوا البصرة، والديالمة والقيقانية الذين نزلوا الكوفة، وفي رواية للبلاذري ان عددهم كان اربعة آلاف وقد فرض لهم سعد بن ابي وقاص في ألف ألف[١٤]. اما في الفسطاط فكان يمثلهم قوم من الاعاجم يعرفون بأسم الحمراء (وهم روم) والفارسيون وهم في الاصل من عجم اليمن. وقد حالف اساورة البصرة بني تميم هناك وترك سعد بن ابي وقاص للفرس الخيار في التحالف مع من احبوا في الكوفة، وقد شارك بعضهم في الفتن والقلاقل التي حدثت في الامصار الاسلامية ضد الدولة وساعدوا المتمردين عليها في الامصار والاقاليم الاسلامية[١٥].

وقد إنتعش المستوى الاقتصادي والاجتماعي لموالي الموالاة لاشتغالهم بالتجارة والحرف والصناعة متمتعين بحماية العشائر المرتبطين معها برباط الولاء. وكلما إزدهرت الحالة الاقتصادية تقاطر الاعاجم من صناع وعمال الى الامصار بل ان العديد من الفلاحين ترك الزراعة ليعمل في المدن. ثم ان تطور الماكنة الادارية في الامصار استدعى وجود كادر وظيفي كبير. ولما كانت الدولة العربية الاسلامية قد أبقت السجلات واللغات التي تكتب فيها على ما كانت عليه قبل الفتح فقد وجد الاعاجم فرصة كبيرة في العمل في الدواوين حيث كانت الدولة تدفع لهم اجورهم دون ان تفرض عليهم اساليب او لغة جديدة حتى كانت عملية التعريب على عهد عبدالملك بن مروان حيث تحولت الكتابة الى العربية ولكن دون ان يُعزل أي فرد من وظيفته في الدواوين رغم مقاومة الكتاب من الموالي لعملية التعريب.

إنّ من المهم الاشارة هنا الى ان هؤلاء الاعاجم الاحرار لم يفرض عليهم ولاء الحلف والموالاة بأيّ شكل من الاشكال بل ان نسبة منهم وخاصة بين الموظفين او المقاتلة السابقين الذين عملوا في حراسة دوائر الدولة او اشتغلوا في الخدمات التي تتولاها الدولة فضّلوا البقاء خارج نظام الولاء ولم يرتبطوا بأية عشيرة. وكانت الدولة ممثلة بالامير في المصر تحمي هؤلاء الاعاجم من مسلمين او غير مسلمين، وتدفع الدولة عنهم الدية وترث مقابل ذلك من لا وارث له منهم(١٦).

لقد كانت سياسة المرونة والتوفيق، بصورة عامة، هي السياسة التي سارت عليها الدولة تجاه الاعاجم الذين اسلموا ولم يرتبطوا بولاء فكانت لهم حرية العمل والتنقل والانتظام في الاصناف والنقابات، وقد زادت أواصر الصلة بينهم وبين العرب بالتزاوج وتتلمذ العديد منهم على العلماء والفقهاء العرب المسلمين، حتى غدا بعضهم متضلعاً في علوم العربية والدين. وليس ادلّ على الحرية التي تمتع بها هؤلاء الموالي من جميع الاصناف من دخول بعضهم في حركات دينية سياسية وفكرية واجتماعية مناوئة للدولة العربية الاسلامية، وقد عَبّر فئةٌ منهم عن حقدهم وعدوانيتهم للعرب بانضمامهم الى الشعوبية وهي حركة عنصرية اعجمية معادية للعروبة. ومثلما كان هناك انقسام او تباغض بين بعض القبائل العربية، فإنّ إزدياد نسبة الموالي في مجتمعات الامصار كان لا بدّ ان تثير فئة ـ وليس كل ـ من العرب فيشعروا بالخوف على المستقبل او الكراهية او غيرها من المشاعر الانسانية الطبيعية في مثل هذه الظروف والاحوال.

ثالثاً: موالي الاصطناع ـ لقد ظهر هذا النوع من الولاء في اواخر العصر الاموي ولكنه إتضح في العصر العباسي الاول، ويشير هذا الولاء الى كتلة مزيجة من أجناس عديدة عرب وفرس وترك وغيرهم Multi — racial ترتبط بالدولة او الخليفة بولاء الاصطناع وتضعه باخلاص فوق كل اعتبار حيث يكون ارتباطها هذا فوق ميولها العنصرية او مشاعرها الاقليمية. وكان نسبة من هؤلاء الموالي من العبيد المحررين بسبب الحروب او الشراء او الهبة او ارسلوا من الاقاليم كجزء من الضريبة، والجزء الآخر من الاعاجم الاحرار الذين دخلوا الاسلام ولم يختاروا الارتباط القبلي بل اختاروا الارتباط بالدولة او الخليفة نفسه(١٧).

وقد أشار ابن خلدون بوضوح الى ولاء الاصطناع حين أكدّ بان البيت والشرف للموالي [الاسياد] وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم [بأنصارهم] لا بأنسابهم، ثم يقول(١٨):

«فإذا إصطنع اهل العصبية قوماً من غير نسبهم وأسترقوا العبدان والموالي والتحموا بهم.. ضرب معهم اولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها كما قال رسول الله (ﷺ): مولى القوم منهم».

وهذا يعني إختيار الخليفة لافراد وجماعات بغض النظ

عن اصلهم او اقليمهم ويمنحهم الرتب والخلع ويعهد اليهم بالمسؤوليات والمناصب والاعمال فيرتبطون به برابطة (ولاء الاصطناع) حيث يصطنعهم الخليفة بعد ان يثق بهم ويتوسم فيهم الكفاءة والاخلاص. وهكذا نلاحظ ظهور كتلة جديدة تجمعها مصالحها واهدافها المشتركة.

وقبل ابن خلدون اسهب الجاحظ في توضيح دور كتلة الموالي في البلاط والادارة والمجتمع العباسي في عصره الاول وقد اعتبرهم كتلة ممتزجة من عرب وغير عرب ومستقلة عن العرب والعجم حيث ادعت هذه الكتلة من الموالي بأنها أفضل من العرب والعجم.

ويؤكد الجاحظ وهو مفكر عباسي ومعتزلي بان الموالي حصلوا على تلك المنزلة الرفيعة بسبب رعاية الخلفاء العباسيين لهم، وهكذا بدأ معيار جديد لتصنيف المجتمع يظهر تدريجياً ويرفض هذا المعيار على لسان الجاحظ فكرة العنصر[19] ويعتبر الثقافة والفكر والبيئة والاخلاص لقيم ومبادىء المجتمع هي المعايير الرئيسية لقياس الفرد والجماعة وليس العنصر.

نظرة الاسلام الى الولاء والموالي

مما لا شك فيه ان الفتوحات الاسلامية كانت على أوجها في صدر الاسلام وردحاً من العصر الاموي. وان حركة الفتوح هذه تجلب الكثير من الاسرى الارقاء. ورغم ان الدولة العربية الاسلامية لم تسترق ـ من الناحية العملية ـ الا نسبة ضئيلة من سكان البلاد المفتوحة ـ كما اشرنا الى ذلك من قبل ـ واطلقت النسبة العظمى منهم، فقد بقيت الفتوح إحدى مصادر الرقيق وبالتالي مصدراً من مصادر الموالي. ذلك لأن الرقيق إذا أُعتق يصبح من الموالي.

لقد نظر الاسلام الى الموالي نظرة تسامح وعدالة وجعلهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الاسلامي، فموالي القبيلة جزءاً مكملاً لها، وموالي الاسرة بعد منزلة ذي القربى في الميراث وغيره من الحقوق، كما وان الاسلام شجّع افراد المجتمع لعتق الرقيق واعتبر ذلك كفارّة للعديد من الذنوب لكي يصل الرقيق الى مرتبة الموالي[20].

لقد أقرّ الاسلام النوعين الرئيسيين من الولاء وهما: ولاء العتاقة وولاء الحلف، ويستفاد من احاديث رسول الله (ﷺ) ان «الولاء لحمة كلحمة النسب» وقوله: «الولاء لمن أعتق». وفيما يتعلق بالنوع الثاني قوله (ﷺ): «إنّ مولى القوم منهم وحليفهم منهم». فالاسلام منح (مولى العتاقة) شخصيته المستقلة حيث يتمتع بنفس الحقوق المدنية التي يتمتع بها الاحرار. كما وان السيد يدفع الديّة عن مولاه إذا جنىٰ جناية وفي المقابل كان السيد يرث مولاه إذا لم يكن للمولى ورثة من العصبة النسبية كالأب او من اصحاب الفروض.

ورغم اختلاف الفقهاء حول ولاء الموالاة الا ان العديد من الصحابة والتابعين من العلماء والفقهاء اكدوا إقرار الاسلام له ولكنهم اشترطوا في مولى الموالاة شروط منها[21]:

(١) البلوغ والعقل والحرية.
(٢) الا يكون المولى عربياً لأن نسبهم معروف وقد اغناهم تناصرهم بالقبائل عن الحلف والموالاة.
(٣) لا بدَّ من الاتفاق على دفع الدّية من قبل السيد وعلى الميراث بعد موت المولى.
(٤) الاّ يكون المولى مرتبطاً برابطة ولاء قديمة سواءً كانت ولاء عتاقة أم موالاة. وفي الحالة الاخيرة يجب الا يكون السيد قد دفع ديّة عنه في جناية ما لأن ذلك يثبت الولاء ولا يزيله.
(٥) إنّ وراثة السيد للمولى في ولاء الموالاة والحلف تكون بعد العصبة النسبية وذوي الارحام بينما في ولاء العتاقة بعد العصبة النسبية وقبل ذوي الارحام.

من هذا الموجز يتبينّ مدى إهتمام الاسلام بمركز المولى وايضاح دوره وحقوقه في المجتمع الاسلامي والقضاء على كل الاحوال والمعاملات الشاذة التي كانت متداولة في المجتمع العربي قبل الاسلام. وفي عهد الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين من بعده طبّقت تعاليم الاسلام فيما يتعلق بالموالي تطبيقاً عملياً حيث تشير شواهد تاريخية عديدة الى ذلك[٢٢]. فالرسول(ﷺ) لم يساو بين العرب فحسب حين آخىٰ بين المهاجرين والانصار على النصرة في الحق والمواساة والتوارث ولكنه ساوىٰ بين المسلمين جميعاً من عرب وغير عرب. فكان لبلال الحبشي وسلمان الفارسي وغيرهم من الموالي والعبيد مكانة مرموقة عند النبي(ﷺ). وكان الرسول(ﷺ) يحرر كل عبد يأتيه من المشركين فيعتقه ويكون ولاؤه لله ورسوله، كما كان(ﷺ) يحرر كل عبد يسيءُ سيده معاملته. كما منع الرسول(ﷺ) بيع الولاء او هبته او توريثه، فالولاء يبقى لمن اعتق وهو أمر معنوي كالنسب. وقد اعتق الرسول(ﷺ) زيد بن حارثة فأصبح مولاه، وساعد (ﷺ) السيدة جويرية أم المؤمنين في الايفاء بما عليها من مال لسيدها (الكتابة) ثم تزوجها بعد عتقها.

سار الخلفاء الراشدون سيرة رسول الله(ﷺ) في العدالة بين فئات المجتمع المتنوعة. فكان ابو بكر الصديق(رض) يقسم العطاء بين المسلمين بالتساوي ويقول «هذا معاش الاسوة فيه خير من الأثرة»[٢٣]. وحين جاء عمربن الخطاب(رض) جعل الاسبقية في الاسلام أساس التمايز في العطاء لا فرق في ذلك بين العربي والمولىٰ. والمهم في اجتهاد عمربن الخطاب في توزيع العطاء أنه لم يفرّق بين العرب وغير العرب ولم يغبن الموالي ذوي السابقة في الاسلام وانما جعل الاساس التقوىٰ او كثرة الجهاد في سبيل الاسلام. وعلى هذا الاساس يفسر كتابه الى أمراء الاجناد حين يقول:

«مَن أعتقتم من الحمراء فاسلموا فالحقوهم بمواليهم [أسيادهم] لهم مالهم وعليهم ماعليهم. وان احبوا ان يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلهم إسوة في العطاء»[٢٤].

لقد فرض عمربن الخطاب (رض) لسلمان الفارسي في اربعة آلاف درهم وفرض للهرمزان في الفين من العطاء وفرض لأسامة بن زيد بن حارثة في خمسة آلاف درهم بينما فرض عبدالله بن عمر بن الخطاب في الفي درهم. وبينما كان معدل عطاء نسبة كبيرة من المقاتلة العرب المسلمين بين المائتين والاربعمائة درهم فرض عمربن الخطاب لبعض أشراف الفرس من دهاقين وغيرهم أمثال فيروز بن يزدجرد وبسطام بن نرسي في الفين من العطاء وذلك ليكسبهم الى الدولة الاسلامية ويتآلف بهم أهل فارس[٢٥]. وفي رواية للبلاذري ان احد عمال الخليفة عمربن الخطاب اعطى العرب وأهمل الموالي فاشتكى هؤلاء عند الخليفة الذي كتب له يعنّفه: «أما بعد فبحسب المرء من الشر ان يُحقر أخاه المسلم والسلام»[٢٦]. وكان عمربن الخطاب يقول: «من قصر به عمله لا يسرع به نسبه» ومع ان سياسة عمر تجاه الموالي إتسمت بالعدالة فقد إغتال العجم هذا الخليفة في مؤامرة مقصودة دُبِّرَتْ بليل[٢٧].

وبقدر ما يتعلق الامر بالموقف من الموالي فقد سار الخليفتان عثمان بن عفان(رض) وعلي بن ابي طالب(رض) سيرة السلف في حسن معاملة الموالي وساووا في العطاء بين العرب والموالي، وفي هذا يقول ابن ابي الحديد عن علي بن ابي طالب بأنه كان لا يفضل شريفاً على مشروف ولا عربياً على عجمي[٢٨].

موقف الدولة والمجتمع من الموالي في العصر الاموي:

كان المجتمع العربي الاسلامي مجتمعاً يتبدل باستمرار فلم يكن عصر الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين (رض)

مشابهاً للعصر الاموي الذي تلاه وكذا الحال بالنسبة للعصر العباسي الاول الذي اختلف عن الفترة الاموية التي سبقته .

إن منطق التاريخ وتطور الحياة بجميع نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية لا بدَّ ان يستدعي تبدل النظرة وتغير المفاهيم واختلاف سياسات الدولة وموقف المجتمع تبعاً للظروف والاحوال والمتغيرات الآنية.

إنّ الخطأ الذي وقع فيه المستشرقون ومن أيد رأيهم من المؤرخين هو انهم اتهموا الامويين بالتعصب ضد الموالي وابعادهم واتهموا المجتمع العربي الاسلامي بإحتقار الموالي واضطهادهم فصوروا هذه الظاهرة وكأنها سياسة دولة وموقف مجتمع بكامله في عصر طويل من عصور الخلافة، فلم يأخذوا بعين الاعتبار المتغيرات الجديدة التي شملت نواحي عديدة، كما لم يدركوا ان الروايات التي استندوا اليها روايات فردية وشاذة قد تدل على سياسة والٍ من الولاة او موقف فئة من المجتمع متعصبة للعرب ولكنها لا تدل على سياسة دولة او موقف الرأي العام في ذلك المجتمع .

والمعروف ان علامات وبوادر التغير والتبدل في موقف المجتمع تجاه ظاهرة ما من الظواهر تبدأ وبصورة تدريجية وبطيئة في العصر الذي يسبق العصر الذي يحدث فيه التغير. وبكلمة اخرى فإنّ بوادر تغير موقف المجتمع العربي الاسلامي من الموالي وبالعكس موقف الموالي من العرب بدأت في العصر الراشدي لأسباب عديدة. ومن الادلة على هذا التبدل كتاب عمربن الخطاب(رض)، آنف الذكر، الذي وبّخ فيه عامله لتركه العطاء للموالي. وكذلك قول الاشعث بن قيس لعلي بن ابي طالب(رض): «يا أمير المؤمنين غلبتنا هذه الحمراء [الموالي] على قربك»[٢٩].

لقد كان العرب المسلمون صانعو الدولة الجديدة. وعلى عاتقهم تمَّ نشر الاسلام في ارجاء عديدة خلال عصر الراشدين والامويين. الا ان عملية الفتوحات أدت تدريجياً الى ازدياد الموالي (بنوعيهم العتاقة والحلف) الذين بدأوا يفدون الى الامصار ويزاحمون العرب في مختلف نشاطات الحياة الاقتصادية والادارية والاجتماعية. وكان تزايد الموالي هذا لا بدَّ وان يثير مخاوف العرب او ان يثير الكراهية والاستياء عند فئات اخرى من العرب. وقد ادى هذا النوع من الاحتكاك الى ظهور تلك القصص والروايات الفردية التي احتوتها كتب الادب والشعر مثل العقد الفريد والكامل والاغاني وغيرها والتي استند عليها بعض المستشرقين في اثبات فرضياتهم آنفة الذكر.

هذا من جهة ومن جهة اخرى فإنّ تزايد عدد الموالي التدريجي جعلهم يشعرون بالأهمية كفئة اجتماعية لا يمكن للمجتمع ان يستغني عنها في مجالات عديدة. ومن هنا بدأت فئات من الموالي ـ وليس كل الموالي ـ تحسد العرب وتنقم عليهم مركزهم ودورهم القيادي والريادي في المجتمع والدولة، خاصة وان دور العرب التاريخي كمقاتلة أشداء ورجال سياسة وادارة وفكر كان لا يزال في أوج ازدهاره وما يترتب على هذا الدور من فرص ومراتب وامتيازات. أما الدولة فقد اباحت لكل فئات المجتمع العمل والمشاركة في مجالات الحياة المدنية والرسمية المختلفة شرط ان يثبت كفاءته ومقدرته واخلاصه للحكم . ومن هنا نلاحظ وجود الموالي في الادارة والدواوين والاعمال التجارية والحرفية ومجالات الفكر والثقافة والعلوم بكثرة، بينما نلاحظ قلة نسبتهم في الجيش والسياسة حيث كان العرب لا يزالون لهم الباع الأطول والاقوى في هذه المجالات .

ومعنى ذلك ان الدولة في العصرين الراشدي والاموي لم تكن قد قننت او قسّمت الاعمال والوظائف في المجتمع بين الفئات بحيث حرمت فئة ما من العمل في مجال يعتبر من نصيب فئة اخرى، بل ان مقدرة الفرد او الفئة ومدى اخلاصها هو الذي يقرر ذلك. وعلى سبيل المثال فإن

استخدام العرب كمقاتلة في الجيش بنسبة كبيرة في تلك الفترة وما تبع ذلك من تسجيلهم في ديوان العطاء كان بسبب كفاءتهم كمقاتلة واخلاصهم للدولة في الوقت الذي لم يعرف عن الموالي أية قدرة في الحرب تؤهلهم في الانخراط بالجيش، هذا إذا تركنا جانباً الاسباب الامنية وغيرها. ومع ذلك فإنّ الدولة الاموية إستخدمت قوات من الموالي في ظروف معينة ولأسباب معينة وادخلت اسمائهم في ديوان العطاء. وهذا يعني انها لم تميّز بينهم وبين العرب ولم تحرمهم من الانخراط في الجيش من حيث المبدأ وانما بسبب قلة نسبتهم في الجيش يعود الى ان الدور التاريخي في الحرب كان لا يزال الى جانب العرب دون غيرهم.

ان العديد من روايات التاريخ الموثوقة تؤكد اعتماد الدولة في العصر الاموي على الموالي وإشراكهم في كل المناصب وارقى المراتب. بل ان احصائية بسيطة خلال تلك الفترة لا بد ان تشير الى ان نصيب الموالي في الادارة ولا سيما إدارة الدواوين والادارة المالية كان اكبر من نصيب العرب[٣٠]. هذا مع العلم ان مجرد إشراك الموالي ولو بنسبة قليلة في أي مجال من مجالات الخدمة ينفي عن الدولة تهمة التمييز بين العرب والموالي او محاولتها حرمانهم من الوظائف او المشاركة في الحياة العامة للمجتمع.

يشير المؤيدون لفكرة التمايز في العصر الاموي ان الدولة لم تستخدم الموالي في الجيش، بينما تدحض هذا الزعم روايات تاريخية عديدة. فمع ان الدور التاريخي في القتال والحرب كان بيد العرب فإن الدولة الاموية ضمّت فئات من الموالي الى الجيش ومنحتهم العطاء. ففي رواية:

كان معاوية فرض للموالي خمسة عشر فبلغهم عبدالملك عشرين ثم بلغهم سليمان خمسة وعشرين ثم قام هشام فأتم للابناء منهم ثلاثين[٣١].

فإذا كان العطاء لا يعطىٰ خلال تلك الفترة الا للمقاتلة المسجلين في الديوان، فإن ذلك يعني ان عملية إدخال الموالي في الجيش بدأت منذ فترة مبكرة جداً في العصر الاموي وان عطاءهم كان في زيادة مطّردة. رغم ان عطاءهم لا يصل الى عطاء المقاتلة العرب، وهذا امر طبيعي لأن المسؤولية والعبء الملقىٰ على عاتق العرب اكبر من الموالي في ساحات المعركة والدفاع عن الدولة.

ثم لماذا يطالب المستشرقون بعطاء كبير للموالي رغم ضآلة مسؤولياتهم العسكرية وهم يعلمون ان البدو ـ وهم من العرب ـ لم يكن لهم عطاء، وحينما كانوا ينخرطون في الحملات العسكرية كانوا يشاركون في الغنيمة. والملاحظ ان الموالي يشاركون مع اسيادهم او القبائل المرتبطين معها برباط الولاء ولهذا لا يأتي ذكرهم بوضوح في الحروب التي شاركت فيها قبائلهم. ومع ذلك فإنّ بعض الروايات تشير اليهم، ففي رواية:

كان مع عباد بن زياد الفان من مواليه يقاتلون معه في حروبه زمن معاوية في الهند وكذلك ايام عبدالملك بن مروان بالشام.

وكان مع عباد بن الحصين سبعمائة من مواليه وعبيده في مرج راهط[٣٢].

وكان في جيش قتيبة بن مسلم الباهلي سبعة آلاف من الموالي عليهم حيّان النبطي (مولىٰ شيبان) يقاتلون جنباً الى جنب مع المقاتلة العرب. وكان حسّان بن النعمان والي افريقية يعامل البربر معاملته للعرب ويقسّم بينهم الارض والفيء[٣٣].

ولنا بعد ذلك ان نتساءل إذا كانت الدولة الاموية لا تستطيع ان تلبّي مطاليب العرب صانعي الدولة وأنها جعلتهم مراتب في العطاء وحرمت بعضهم منه لأن مواردها لم تكن تسد مصروفاتها فكيف تستطيع ان تلبي كافة مطاليب الموالي وتجعلهم اسوةً بالعرب ذوي القدم والسابقة والبلاء في الدفاع عن الدولة؟!!

ثم ألم يشارك الموالي في جيوش المتمردين العرب على

الدولة الاموية أمثال المختار الثقفي وعبدالرحمن بن الاشعث الكنـدي وعبدالله بن معـاويـة الـطالبي الى جـانب العـرب ويـأخذوا العـطاء اسوةً بهم!!. ثم أليس من المـوضـوعيـة والانصاف ان نبرر موقف الدولة الاموية في اتخاذهـا جانب الحيطة والحذر تجاه فئات من الموالي تشترك في كل حركة تحاول القضاء على الامويين، وتؤيد كل دعوة سرية مغالية ومتطرفة تحاول هدم المجتمع ومثله وقيمه العليا؟

ويحاول المؤيدون لفكرة التعصب العربي ضد الموالي في العصر الاموي التقاط روايات فردية قالها شاعر او اديب او زعيم من شيوخ القبائل العربية لتأييد ازدراء العرب اجتماعياً للموالي. ونحن لا ننكر وجود هذا الاتجاه في بيئات بـدوية معينة وبين فئات محدودة متعصبة للعرب، بـل ان ذلك من طبيعـة الحيـاة في اي مجتمـع من المجتمعـات في المـاضي والحاضر. ولكن المهم انها لم تكن سياسة دولة او اتجاه عام للمجتمع. فالتنافس والصراع بين فئات من العرب واخرى من الاعاجم كان موجوداً ومتبادلاً ولكنه لا يشكل سمة طاغية لذلك المجتمع. ان المؤرخين الـذين يحاولـون ابراز ظـاهرة الصراع بين العرب والموالي ويحمّلون الروايات الواردة حولها اكثر مما تتحمل، لا بد ان يتذكروا التنـافس والصراع بـين العرب انفسهم من القبائل اليمانية والقيسية والربعية خاصة وان النتائج التي أدت اليها هذه الصراعات العربية ـ العربية كانت اعمق أثراً خـلال الفترة الامـوية من صـراع العرب والموالي. وعلينا ان نتذكر ان الثورة العباسية كانت «مشكلة عـربية» إنقسم فيهـا العرب بـين مؤيد لـلامويـين ومناصـر للعباسيين ولم يلعب فيها الموالي إلا دوراً ثانوياً، والمهم انهم شاركوا في طرفي النزاع. فموالي القبـائـل المؤيدة للعبـاسيين شاركوا مع قبائلهم وكان موقف موالي القبائل المؤيدة للامويين مناصراً للامويين[34].

إن المستشرقين ومن تبعهم من المؤرخين يستندون على قصائد او ابيات لشعراء مغمورين للدلالة على صفة منـزلة الموالي في المجتمع.

لقد تمسك المؤيدون لفرضية التمايز بين العرب والموالي بالرأي المتداول في تلك الفترة والذي مفاده لا يلي القضاء الا عربي، وأيدوا فرضيتهم بإعتراض فئة من أهل الكوفة على تولية الحجاج الثقفي لسعيد بن جبير (المولى) قضاء الكوفة. ورغم ان الرأي له ما يبرره في فترة صدر الاسلام باعتبار ان الاسلام نزل على العرب وبلسان عربي وهم أول من تفقه بالدين وفسّره وقضى باحكامه في الامصار[35]. كما وان العرب كانوا اساتذة الموالي في العلوم الدينية وعلوم العربية والعلوم النقلية الاخرى وعلى ايديهم تفقـه الموالي الاوائـل في الدين وبرعوا في اللغة العربية وآدابها، أقول مع ذلك كله فإنّ الدولة لم تسر على سياسة إبعاد الموالي عن القضاء. لقد بقي شريح القـاضي (مـولى كنـدة) قـاضيـاً عـلى الكـوفـة في خـلافـة عمر بن الخطاب (رض) حتى خلافة عبدالملك بن مروان[36]. وقد عين الحجاج الثقفي سعيداً بن جبير (المولى) على قضاء الكوفة وحين اعترض أهل الكوفة عليه ولى أبا بردة بدله وأمره الا يقطع امراً دون سعيد بن جبير الذي رفع مرتبته وعينه كاتباً ووزيراً له. وبمعنى آخر فإن نفوذ سعيد بن جبـير[37] وتأثيـره استمـر في القضاء. كـما اصبـح لـه تـأثـير كبـير في الادارة والسياسة!!.

واليك أمثلة على بعض الموالي الذين تولوا القضاء في العصر الاموي:

عامر الشعبي كان على قضاء الكوفة ـ الحسن البصري كان على البصرة ـ عبدالله بن يزيد (مولى سبأ) كان على قضاء مصر ـ يزيد بن ابي حبيب وعبدالله بن جعفر كانا على الفتيا بمصر ـ الليث بن سعد كان كبير الديار المصرية فقهاً وعلماً وحديثاً وكان القاضي يحكم من تحت مشورته ـ وكان ابوحنيفة من مخضرمي الدولتين الاموية والعباسيـة وصاحب مـدرسة الرأي العراقية في الفقه وقد طلبته الدولة للقضاء فاعتـذر. ولعل ما يورده ابن عبدربه عن فقهاء الامصار في اواخر عهد

الامويين وبداية دولة العباسيين يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الدولة الاموية اعطت المجال للموالي للتحرك والعمل والنبوغ في المجالات المختلفة التي يرغبون فيها. ذلك ان هؤلاء الفقهاء الذين تشير اليهم الرواية لم يظهروا فجأة في العصر العباسي بل ان ثقافتهم ونشأتهم تعود الى العصر الاموي الذي يعود اليه الفضل في نبوغهم وشهرتهم. تقول الرواية: ان الامير العباسي عيسى بن موسى الذي تصفه الرواية بكونه متعصباً للعرب سأل الفقيه ابن ابي ليلى:

من كان فقيه البصرة؟ قلت الحسن البصري. قال ثم من؟ قلت محمد بن سيرين قال فما هما؟ قلت موليان. قال فمن كان في مكة قلت عطاء بن رباح ومجاهد بن جبر وسليمان بن يسار، قال: فما هؤلاء؟ قلت: موالٍ. قال فمن فقهاء المدينة؟ قلت زيد بن أسلم ومحمد بن المنكدر ونافع بن ابي نجيح قال: فما هؤلاء؟ قلت: موال، فتغير لونه. ثم قال فمن أفقه أهل قباء؟ قلتُ ربيعة الرأي وابن ابي الزناد قال فما هؤلاء؟ قلتُ من الموالي، فأربدَّ وجهه. ثم قال فمن فقيه اليمن؟ قلت طاووس وابنه وابن منبه. قال فمن هؤلاء؟ قلت من الموالي. فانتفخت اوداجه وانتصب قاعداً ثم قال فمن كان فقيه خراسان؟ قلتُ عطاء بن عبدالله قال فمن كان عطاء هذا؟ قلت مولى. فازداد وجهه تربداً حتى خفته. ثم قال فمن كان فقيه الشام؟ قلتُ مكحول. قال فمن كان هذا؟ قلتُ مولى. قال فمن كان فقيه الكوفة قلتُ فوالله لولا خوفه لقلتُ الحكم بن عتبه وعمار بن ابي سليمان ولكن رأيت فيه الشر فقلت ابراهيم النخعي والشعبي. قال فما كانا؟ قلتُ عربيان. قال الله اكبر وسكن جأشه(٣٨).

ومن البديهي فإنّ هؤلاء الموالي من الفقهاء وعلماء الذين تلقوا علومهم من أساتذتهم من العرب، كما وان الفضل في نبوغهم وتعمقهم في العلم يعود الى اسيادهم من العرب الذين اعطوهم كامل حريتهم في الدراسة والتبحر في المعرفة، من

هنا نلاحظ رواية تاريخية تقول:

«لما مات العبادلة عبدالله بن عباس وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي»(٣٩).

وفي رواية اخرى ان سعيداً بن المسيب القرشي كان فقيه أهل المدينة غير مدافع قبل ان يظهر فيها زيد بن أسلم وغيره. ويذكر سعيد بن جبير مولى بني والبه وفقيه الكوفة أنه أخذ العلم من ابن عباس وأخذ الحسن البصري علمه من عمران بن حصين والنعمان بن بشير والمغيرة بن شعبة. وأخذ محمد بن سيرين علمه عن أبي هريرة وعبدالله بن عمر وعبدالله بن الزبير وأنس بن مالك وغيرهم من علماء العرب. ولعل هذه الامثلة نماذج قليلة تؤكد ان حملة العلم الاوائل هم من العرب الذين كانوا اساتذة الموالي الذين نبغوا بعدهم، هذا رغم ان نسبة كبيرة من العرب كانت مشغولة بأمور الجهاد والسياسة(٤٠).

ولعلنا بعد ذلك نتساءل هل كان بامكان الموالي ان ينبغوا ويبرزوا في العلم لولا العرب الذين اتاحوا لهم الفرصة ولولا الدولة التي لم تستعمل التمييز ضدهم ولولا المجتمع العربي الاسلامي الذي تبنى سياسة التمازج والمشاركة والوفاق؟ إن الفرد إبن بيئته وان المولى الذي برز في ميادين الفكر والثقافة مدين في ذلك للبيئة العربية ذات القيم والمثل السمحاء ومدين لأسياده العرب الذين انبتوا في روحه وعقله شعلة الولاء والاخلاص للمجتمع الجديد والتطلع الى الثقافة العربية الاسلامية ومحبتها الى درجة الابداع فيها. ان الفضل في تميّز سليمان بن يسار (مولى ميمونه الهلالية) ونافع (مولى عبدالله بن عمر) ومجاهد بن جبير (مولى قيس المخزومي) وعكرمة (مولى عبدالله بن العباس) وغيرهم كثير يعود الى مواليهم العرب الذين شجعوهم في طرق باب المعرفة وكانوا

خير اساتذة لهم.

وهل يصل مجتمع ما مثل ما وصل المجتمع العربي الاسلامي في تبجيله للعلماء والفقهاء من الموالي حين يقف والي العراق بنفسه في حلقة الحسن البصري يستمع الى علمه. والمعروف ان مجتمع البصرة خرج كله في تشييع الحسن البصري (المولى) الى مقره الاخير سنة ١١٠هـ. وقد استنكر مجتمع الكوفة قتل الحجاج الثقفي للفقيه سعيد بن جبير لأسباب سياسية حيث شارك في حركة مناهضة للامويين سنة ٩٤هـ. وفي وقت لاحق قال الفقيه أحمد بن حنبل العربي عن سعيد بن جبير المولى: «قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الارض أحد الا وهو يفتقر الى علمه».

فالفكرة التي فُسّرت او فهِمت خطأً عن ابن خلدون من ان المجتمع العربي الاسلامي في القرون الاولى كان لا يزال مجتمعاً بدوياً ولذلك كان العلم من نصيب الموالي (العجم)، وكذلك الفكرة التي تعزو نبوغ الموالي في العلوم الى احتقار العرب لهم وحرمانهم من المشاركة في الدولة والمجتمع مما دفعهم الى تلمس طريق الفكر والثقافة.. هاتين الفكرتين لا أساس لهما من الصحة ولا يمكن تبريرهما بروايات ضعيفة وفردية تدل على حالات شاذة.

وقد اصاب الاستاذ احمد امين بيت القصيد وشخص الحالة أحسن تشخيص حين قال مفسراً تميز الموالي وبروزهم في المجتمع الاسلامي:

«إنّ الصحابة قد استكثروا من الموالي يستخدمونهم في بيوتهم وفي اعمالهم، فإذا كان الصحابي تاجراً فمواليه واعوانه في التجارة. واذا كان عالماً كانت مواليه تلاميذه واعوانه في العلم. ومتى كان عندهم حسن استعداد نبغوا فيه بحكم مخالطتهم لسادتهم في السر والعلن وملازمتهم لهم في الاقامة والسفر ودليلنا على ذلك نافع مولى عبدالله بن عمر فقد أخذ عنه اكثر علمه»[٤١].

ويرد الاستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري على بداوة المجتمع العربي الاسلامي في العصر الاموي وما زعم من ان العلم والثقافة نهض بها الموالي فيقول[٤٢]:

«إنّ هذا القول يعود إنتشاره الى كثرة تكراره لا الى أساس تاريخي. فالعصر الاموي كان عصر حركة ثقافية نشيطة. فيه بدأت العلوم الاجنبية تتسرب الى العرب.. اما العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وما يتصل بها كالتاريخ فقد نهض بها العرب، وكان جل القائمين بها منهم ولم يبدأ الموالي بالمساهمة بشكل ملموس الا بعد ان عربت الدواوين أي بعد ان تعربوا ثقافةً ولغةً.

ومن الغريب ان نشير الى ثقافة الفرس وتفوقهم مع ان دراسة تاريخهم توحي بأنهم لم يتفوقوا الا في التفكير الديني في العصر الساساني. وأما العلوم فقد بقوا فيها عيالاً على اليونان والهنود الى آخر دولتهم.. إن علم الحديث والفقه والتفسير والتاريخ والعروض والقوافي فكلها عربية الأصل والمنشأ. وأما الشعر فقد كان الميدان فيه للعرب....».

أما في مجال الادارة والسياسة فقد أشرك الحكم العربي الاسلامي الموالي فيهما حسب خبرتهم ومقدرتهم ومدى تحملهم المسؤولية واخلاصهم للدولة الجديدة. فالادارة في نظر الرسول(ﷺ) أمانة ومسؤولية لا يقدر عليها الا القوي الذي يتمتع بقابليات وصفات معينة ولهذا كان يحجبها عن الضعيف عربياً كان أم مولى. وبرر عمر بن الخطاب(رض) عزله لأحد عماله بقوله: «أريد رجلاً أقوى من رجل»[٤٣].

ليس هناك في سياسة الدولة في صدر الاسلام ما يدلّ على تمايز بين العرب والموالي الذين كانوا من المقربين الى

الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين(رض) وقد أوكلت اليهم عدداً من المهمات. فزيد بن حارثة قاد الجيوش وكذلك ابنه أسامة، وسلمان الفارسي ولي قسمة الغنائم، وبلال الحبشي كان من خاصة الرسول(ﷺ) وكان صهيب الرومي يصلي بالمهاجرين والانصار على عهد عمر بن الخطاب(رض). وحين اتبع علي بن ابي طالب(رض) سياسة التسوية في العطاء اعترض بعض العرب وطالبوه بتفضيل الاشراف من العرب على الموالي رفض ذلك قائلاً: «أتأمروني ان اطلب النصر بالجور»[14]. بل ان عمر بن الخطاب(رض) كان يرى سالماً مولى ابي حذيفة من أقوى المرشحين لمنصب الخلافة لو كان حيّاً. فقد قال عمر وهو على فراش الموت:

«.... ولو كان سالمٌ مولى ابي حذيفة حياً لاستخلفته وقلتُ لربي إن سألني سمعتُ نبيك يقول إن سالماً شديد الحب لله تعالى»[15].

ولقد كانت المعاهدات التي عقدها العرب المسلمون مع امراء المدن في بلاد فارس بعد ان اسلموا تقضي باستمرارهم في اعمالهم وسلطاتهم الادارية والمالية تحت اشراف السلطة العربية. وكانت الغالبية العظمى من موظفي الدواوين في العصر الاموي قبل التعريب وبعده من الموالي. وكان عبدالله بن دراج مولى معاوية بن ابي سفيان على خراج العراق. وكان وردان مولى معاوية على خراج مصر. وكان زياد بن ابيه والي العراق الاموي يعتمد على الموالي وقد زكّاهم لمعاوية بن ابي سفيان. وقد سار عبيدالله بن زياد سيرة أبيه في الاستعانة بالموالي وخاصة في جباية الخراج لأنهم - على حد قوله - أبصر بالجباية وأهون على المطالبة.

وكان صالح بن عبدالرحمن المولى صاحب ديوان الخراج في ولاية الحجاج الثقفي بالعراق، واستمر كذلك في خلافة سليمان بن عبدالملك. وقد ولى عمر بن عبدالعزيز ميمون بن مهران المولى على خراج الجزيرة الفراتية، وتولى ابنه عمرو بيت المال في حرّان ثم تولى الديوان[16].

إن نظرة سريعة الى روايات المؤرخين الرواد تؤكد ان معظم رؤساء الدواوين في العصر الاموي كانوا من الموالي. ففي تاريخ خليفة بن خياط نلاحظ قائمة كبيرة منهم نقتطف منها الآتي:

ابو الزعيزعة - ديوان الرسائل - عهد عبدالملك بن مروان

سليمان بن سعد - ديوان الخراج والجند - عهد عبدالملك بن مروان والوليد وسليمان.

جناح - ديوان الرسائل - عهد الوليد بن عبدالملك.

عمرو بن الحارث - ديوان الخاتم - عهد الوليد بن عبدالملك.

ليث بن رقية - ديوان الرسائل - عهد سليمان بن عبدالملك وعمر بن عبدالعزيز.

نعيم بن أبي سلامة - ديوان الخاتم - عهد سليمان بن عبدالملك.

عبدالله بن عمرو - ديوان بيت المال والرقيق والنفقات - عهد سليمان بن عبدالملك.

سالم مولى سعيد - ديوان الرسائل - عهد هشام بن عبدالملك.

عبيدالله بن الحبحاب - ديوان الخراج والجند - عهد هشام بن عبدالملك.

سعيد بن عتبه - ديوان الخراج والجند (بعد ابن الحبحاب) عهد هشام بن عبدالملك.

الربيع بن شابور - ديوان الخاتم - عهد هشام بن عبدالملك.

اصطخر ابو الزبير - ديوان الخاصة - عهد هشام بن عبدالملك.

عبدالحميد الكاتب - ديوان الرسائل - عهد مروان بن محمد.

أبو المهاجر - والي افريقية - عهد معاوية بن ابي سفيان.

طارق بن زياد - والي طنجة ومن قادة فتح الاندلس - عهد الوليد بن عبدالملك

محمد بن يزيد - والي افريقية - عهد سليمان بن عبدالملك.

إسماعيل بن عبدالله - والي افريقية - عهد عمر بن عبدالعزيز

يزيد بن ابي مسلم ـ والي افريقية ـ عهد يزيد بن عبدالملك.
عبدالله بن الحبحاب ـ والي افريقية والاندلس والمغرب
عهد هشام بن عبدالملك

والملاحظ فيما يتعلق من هذه القائمة بافريقية بأن عهد معظم خلفاء بني أمية لم يكن يخلو من تعيين أمير من الموالي على ذلك الاقليم.

أما ظاهرة فرض الجزية على الموالي التي استغلّها بعض المستشرقين في التعريض بالحكم العربي الاسلامي وتشويه صورته. فلا بدّ من التأكيد في هذا المجال انها لم تكن سياسة دائمة للدولة بل كانت ظاهرة وقتية سببتها ظروف مالية وأزمة سياسية صعبة. لقد كانت الدولة تمر بأزمة مالية وزادت الحركات المناهضة للدولة والتي شارك فيها الموالي الطين بلّة، ولم يكن بمقدور الدولة ان تلبي كافة مطاليب المقاتلة في الديوان ولا ان تسد كافة نفقات الخدمات العامة وهي تنفق بسخاء للقضاء على الحركات المعادية لها والتي إنبثقت في اقاليم عديدة.

هذا من جهة ومن جهة اخرى فإنّ أخذ الجزية ممن أسلم لم تحصل خلال العصر الاموي الذي دام اكثر من تسعين سنة الا مرتين الأولى على عهد الحجاج الثقفي سنة٨٢هـ أي بعد اربعين سنة من بداية العصر الاموي، والثانية في عهد أشرس السلمي في خراسان سنة ١١٠هـ/سنة٧٢٨م. وقد أُلغيت المحاولتان الاولى في زمن عمر بن عبدالعزيز والثانية على يد نصر بن سيار والي خراسان الجديد.

والأهم من هذا كله لا بدّ لنا ان نتذكر بأن المحاولتين كانتا باقتراح من عمال الخراج والدهاقين من الموالي ولم تكن مبادرة من الخليفة الاموي او الوالي العربي. ان السياسة المعتدلة التي اتبعتها الدولة الاموية مع سكان الاقاليم كان لها فضل كبير في ما ساد المجتمع في البداية من استقرار شهد به الموالي الفرس انفسهم. ولكن هذه السياسة وما نتج عنها من اختلاط بين العرب والموالي وازدياد نشر الاسلام واللغة العربية في تلك الربوع كانت ضد مصالح الدهاقين الفرس الذين عملوا ما في وسعهم لاتساع الفجوة وازدياد التذمر. كما انه لم تكن من مصلحة بعض الولاة والقادة العرب لأن سياسة كهذه تعّجل باستقرار العرب وامتهانهم الزراعة والتجارة وتركهم الجيش في وقت كانت الدولة بأمس الحاجة اليهم كمقاتلة. كما وان إسلام العجم واستقرار العرب يقلل من دخل الدولة المالي لأنه ينقص من الجزية والفيىء والغنيمة.

ولنفس السبب وقف الدهاقون الفرس ومعهم البيروقراطية المدنية من الكُتاب الفرس (الموالي) العاملين في دواوين الدولة ضد عملية التعريب رغم ان الدولة لم تقص الموالي من الدواوين لا قبل التعريب ولا بعده، على العكس تماماً مما روج له المستشرقون ومن والاهم بأن التعريب كان محاولة واضحة من الامويين لاقصاء الموالي عن تلك الوظائف التي لم يكن يصلح لها غير الاعاجم؟!! لقد دفع مردانشاه بن فَرّوخ الفارسي مائة الف دينار الى صالح بن عبدالرحمن مولى تميم لكي يظهر عجزه للحجاج الثقفي عن القيام بتعريب الديوان(٤٨).

لقد كان الامراء المحليون والدهاقون مسؤولين ـ وحسب معاهدات الصلح ـ عن جباية الضرائب وتسليم المقدار المتفق عليه الى الوالي. فإذا ما انتشر الاسلام بين الاعاجم قل بطبيعة الحال دافعي الجزية، فالسبب المالي كان أحد أسباب وقوف الدهاقين ضد انتشار الاسلام وزيادة عدد الموالي. أما السبب الثاني فهو خوف الدهاقين على نفوذهم من الاضمحلال والتقلص ذلك ان الفرس حين يصبحون موالي يرتبطون بالعرب برباط الولاء او ان الدولة تغدو صاحبة السلطة وهي مسؤولة عن حمايتهم وبهذا يتضاءل نفوذ الدهاقين والامراء الفرس. هذا ولا ننسى السبب الثالث وهو النزعة العنصرية المتعالية لدى فئة من هؤلاء الدهاقين والامراء ومن تبعهم من الكُتّاب والموظفين الموالي والتي ظهرت بوادرها

في أواخر العصر الاموي وعرفت بأسم «الشعوبية».

إنّ رواية الطبري واضحة وصريحة حين تضع المسؤولية كاملة على الدهاقين في استحصال الجزية ممن أسلم من ضعفاء الفرس وفلاحيهم واعفاء النبلاء والمتنفذين والارستقراطية الفارسية منها سواء في ذلك اسلموا أم بقوا على ديانتهم. إن رواية الطبري التي تقول «وأخذوا [الدهاقين] ضريبة الرأس ممن أسلم من الضعفاء»[٤٩] تعني بقاء الحال على ما كان عليه ايام الساسانيين ولهذا حين حاول نصر بن سيار اصلاح الوضع المالي بتطبيق مبادىء الاسلام وجد ان هناك ثمانين الفاً من الفرس المجوس لا يدفعون الجزية وثلاثين الفاً من الفرس المسلمين (الموالي) يدفعونها رغم إسلامهم. كل ذلك بتدبير الدهاقين الحاقدين!!.

ثم لماذا هذا التركيز والمبالغة حول مشكلة الموالي، فالعرب ايضاً وخلال فترات الازمة التي مرّت بها الدولة الاموية قد لاقوا الحيف وقاسوا من سياسة التقشف والعجز المالي الاموية. فعرب خراسان الذين فضّلوا حياة الاستقرار والعمل في الزراعة والتجارة والحرف على الحياة العسكرية حرموا من العطاء ومن الامتيازات الاخرى التي تمنحها الدولة للمقاتلة لحاجتها الماسة اليهم.

وإذا كان الحجاج الثقفي قد منع الهجرة من الريف الى المدن وأعاد سكان القرى (الموالي) الى قراه كإجراء لاعادة إنعاش الاقتصاد بالزراعة واستصلاح الاراضي وشق الأنهر فإنه سار في الاتجاه الصحيح من أجل إزدهار الاقتصاد العراقي. ثم لماذا يبدو الحجاج الثقفي متعسفاً وظالماً ـ في نظر هؤلاء المستشرقين ومن تبعهم ـ حين يتعامل مع الموالي ولا يبدو كذلك ـ في نظر نفس الفئة ـ حين يتعامل مع العرب؟!! فلئن كان الحجاج الثقفي قد أجبر فئة من الموالي على ترك البصرة والعودة الى قراهم حيث الارض التي هي اولى بهم. فإنه اجبر فئة من اهل العراق من العرب على ترك الحجاز والعودة الى وطنهم. تشير رواية تاريخية في الطبري[٥٠] ان عمر بن عبدالعزيز ظل والياً على الحجاز حتى سنة ٩٤هـ/٧١٢م حين عزله الوليد بن عبدالملك بتأثير الحجاج الثقفي لأنه آوى فئة من أهل العراق العرب لجأت اليه، وأجبر العراقيين على العودة الى العراق.

إن ما أشرنا اليه حول السياسة الضرائبية الاموية وما يورده مؤرخونا الرواد من روايات عنها تؤكد انها لم تكن سياسة مرسومة او مقصودة لاستنزاف الموالي دون العرب أو لاضعاف إقتصاد الاقاليم المفتوحة، بل ان ما فرض من ضرائب أضافية كان بسبب العجز المالي ولفترة استثنائية ومحدودة.

إن ظاهرة جديدة تلفت النظر خلال العصر الاموي وهي نشوء الفرق والاحزاب والحركات الدينية السياسية على اختلاف انواعها، ودخول الموالي باعداد تجلب الانتباه الى هذه الفرق والحركات، بل ان زعماء الاحزاب العرب كانوا هم الذين يشجعون الموالي وينظمونهم للدخول في تلك الاحزاب لأسباب عديدة يتعلق بعضها بطموحات شخصية وتطلعات سياسية. ولكن ومهما كانت نسبة اشتراك الموالي في هذه الحركات فإنّ دورهم فيها بقي ضعيفاً بالنسبة لدور العرب الحاسم، كما وان الموالي شاركوا فيها كحلفاء (مرتبطين بولاء الحلف والعتق) ولم يكن الموالي في تلك الفترة التاريخية عنصراً مقاتلاً يُعتمد عليه.

على النطاق السياسي وفي مجال الحركات الدينية ـ السياسية شكل قسم من الموالي عبئاً إضافياً على الدولة الاموية. وان لم يكن ذلك العبء قد وصل الى درجة الخطر الذي يهدد كيان الدولة ـ خاصة واننا لا نجد ثورة خالصة للموالي وحدهم تستحق الذكر وانما كانوا، كما اشرنا، يحاربون الى جانب اسيادهم من العرب ـ الا انه كان على أية حال مصدراً للقلاقل والفتن والاضطرابات كلّفت الدولة كثيراً من الجهد والوقت. لقد ظهر دور الموالي ـ ونحن نقصد فئات منهم وليس كلهم ـ الهدام في العصر الاموي في محاور عديدة نذكر منها محور الغلو (التطرف في الدين) ومحور

الشعوبية ومحور الحركات ذات البعد الديني ـ السياسي .

كان الموالي على رأس حركات الغلو في العصر الاموي[51] وكانوا يظهرون خلاف ما يبطنون وينادون بآراء بعيدة عن الاسلام وقيم المجتمع العربي الاسلامي وهدفهم النهائي هدم الدولة وافساد المجتمع. ومن زعماء حركات الغلو المنحرفة عن الدين: بيان بن سمعان مولى تميم الذي ظهر بالكوفة في ولاية خالد القسري والمغيرة بن سعيد مولى بني عجل وظهر في نفس العهد. وكيسان مولى المختار الثقفي وصاحب شرطته بالكوفة وظهر في خلافة عبدالملك بن مروان.

أما الشعوبية[52] وهي نزعة عنصرية اعجمية معادية لقيم العروبة وتعاليم الاسلام رغم تبرقعها بشعارات إسلامية فقد كان الموالي الفرس خاصة رأس الحربة فيها. وقد ضمت فئات من كتاب الدواوين والدهاقين والرعاع. ولم تكن نزعة ادبية محدودة ولم يكن هدفها المطالبة بالمساواة بين العرب والموالي كما يحلو لبعض المستشرقين ومن والاهم من مؤرخينا تصويرها بل كانت نزعة عنصرية تحقد على العرب وتتنكر دورهم التاريخي واسهاماتهم الحضارية وتحاول استبدال القيم والنظم العربية الاسلامية بنظم فارسية ساسانية. وقد بدأت بوادر هذه الحركة في العصر الاموي. ويرى الدكتور النجار:

«ان الشعوبية كنزعة مستقرة في نفوس الاعاجم او في نفوس غالبيتهم كانت موجودة منذ ابتدأ الفتح الاسلامي لبلادهم. ويمكننا ان نقول ان مقتل الخليفة عمربن الخطاب كان أثراً من آثار هذه الشعوبية الكامنة في نفوس هؤلاء الاعاجم، كما كانت كل الحركات التي يؤازرها الموالي في سبيل القضاء على الدولة الاموية ترتكز على أساس من تلك الشعوبية»[53].

الا ان الشعوبية وهي في بداياتها لم تؤثر في المجتمع الاموي، كما وان الدولة لم تأبه بها ولم تشعر بخطرها فإنّ كل ما فعله الخليفة هشام بن عبدالملك حين دخل عليه الشاعر الشعوبي اسماعيل بن يسار (مولى بني تميم) وافتخر بالفرس على العرب أن أمر بإبعاده من الشام الى الحجاز. وكان هناك شعراء آخرون يفتخرون بالفرس في المحافل والاسواق مثل يزيد بن ضبة (مولى ثقيف) دون ان تمسّهم الدولة الاموية بسوء[54].

أما دور الموالي في الحركات السياسية او الدينية ـ السياسية فالذي يلاحظ مشاركتهم في كل الحركات المناهضة للأمويين كلما فسح لهم زعماء هذه الحركات المجال. والواقع ان الزعامات العربية المناهضة للامويين استغلّت الموالي وكسبتهم من أجل زيادة عدد إنصارها ومؤيديها، كما وان الموالي من جهتهم إستغلوا هذه الحركات وانضموا اليها وتبنّوا شعاراتها ولكن هدفهم الحقيقي هو إضعاف العرب وهدم الدولة وإعادة سلطة الفرس. لقد شارك الموالي في الحركة الزبيرية ثم تخلوا عنها وشاركوا في بعض حركات الخوارج الا ان مشاركتهم الواضحة كانت في ثلاث حركات وقعت بالعراق وبلاد فارس وهي حركة المختار الثقفي سنة٦٦هـ/٦٨٥م وحركة عبدالرحمن بن الاشعث الكندي سنة٨١هـ/٧٠٠م وحركة عبدالله بن معاوية الطالبي سنة١٢٧هـ/٧٤٤م.

والغريب ان الاستشراق ومن والاه من الباحثين العرب يربط بين هذه الحركات العربية وبين ما يسمونه «محاولة جديدة للموالي من الفرس للمطالبة بحقوقهم» او «محاولة الموالي الخروج على الحجاج الثقفي الذي فرض عليهم الالتزامات المالية والقيود الاجتماعية ما جعلهم أحط من العرب وما ضيّع عليهم الثمرة المرجوة من اسلامهم»[55].

ولكن وقائع التاريخ تشير الى الدور الضعيف للموالي في هذه الحركات رغم ان نسبتهم العددية لم تكن ضئيلة ذلك لأنهم لم يكونوا قوة مقاتلة ضاربة يعتمد عليها وليس لهم صبر ومطاولة على القتال. وبمعنى آخر فإن زيادة تأييد الموالي لهذه

الحركات العربية قلّل الى حد كبير من فرص نجاحها. ولعل زعماء هذه الحركات كانوا أول من يدرك ذلك ولكنهم يريدون استغلال كل الفئات والعناصر من أجل انجاح حركتهم. وفي رواية تاريخية للطبري ما يدّل على تلاعب زعيم أحد هذه الحركات بعواطف كل من العرب والموالي لكسب التأييد لحركته، والأهم من هذا ما توضحه هذه الرواية من كره وحقد من جانب الموالي تجاه العرب، وهذا ما سُمي فيما بعد بالشعوبية.

تقول الرواية[٦٦]:

«حين رأى كيسان ابو عمرة المختار الثقفي وقد اقبل بوجهه على الاشراف العرب يحدثهم ويستمع اليهم تشاور مع اصحابه من الموالي فرآه المختار واستدعاه وسأله عن حاجة القوم (الموالي) فقال له: شقّ عليهم صرفك وجهك عنهم الى العرب. فقال المختار: قل لهم لا يشقن ذلك عليكم فأنتم مني وأنا منكم. ثم قرأ (إنا من المجرمين لمنتقمون) فما هو الا ان سمعها الموالي منه حتى قالوا: أبشروا كأنكم والله به قد قتلهم».

إن الحصيلة التي نخرج بها عن الفترة الاموية هي انّ ما حدث من منافسة واحتكاك ومن مشاركة وتعاون كان امراً طبيعياً حدث ويحدث في أي مجتمع من المجتمعات. وقد حدث بين العرب انفسهم قبل ان يحدث بين العرب والموالي. وإنّ الضجّة التي عُرفت بـ«مشكلة الموالي» والتي افتعلها بعض الباحثين الاوربيين ومن تبعهم من العرب لم تكن اكثر من «زوبعة في فنجان» غرضها تشويه صورة العصر الاموي الذي بان فيه دور العرب التاريخي بأجلىٰ مظاهره في السياسة والادارة والحضارة والعلوم.

دور الموالي في مطالع العصر العباسي:

كانت الدعوة العباسية حركة عربية مناهضة للدولة الاموية مثلها مثل الحركات الاخرى التي حدثت في أواخر العصر الاموي والتي قادها زعماء عرب والتي أشرنا اليها قبل قليل. الا ان الفارق المهم بين الدعوة العباسية وبين تلك الحركات هو ان الاولى إستفادت من اخطاء الثانية وتجنبتها ولهذا تمكنت من تحقيق النجاح المطلوب. لقد كانت شعارات الدعوة العباسية موجهة الى العرب والموالي وغيرهم وكسبت الكثير من الفئتين ولكنها ظلت تعوّل على العرب كقوة ضاربة تستطيع تحقيق النصر فكان اليمانية والربيعية وحتى بعض المضرية في خراسان الى جانبها مما اضطر والي الامويين الى الاستنجاد بالخلافة الاموية في الشام لارسال قوات جديدة لمواجهة الحركة العباسية[٦٧].

ان دور الموالي في الدعوة العباسية وفي تأسيس الخلافة العباسية لم يكن ـ كما يحلو لبعض المستشرقين وصفه ـ حاسماً او مصيرياً الى الدرجة التي يقال فيها «ان الدولة العباسية قامت على اكتاف الفرس»[٦٨]، بل على العكس من ذلك كان للعرب دورهم الواضح في الثورة وبعد تأسيس الدولة.

إنّ العباسيين ـ على عكس ما يدّعيه المستشرقون لم يضطهدوا العرب بل اعتمدوا عليهم وشجعوا الثقافة العربية والقيم والمثل العربية وهذا ما يفسر ادعاء العديد من الموالي المتنفذين النسب العربي وإستمرار ارتباطهم بولاء الموالاة للقبائل العربية. فأبو مسلم الخراساني يدّعي انه من نسل سليط بن عبدالله بن العباس، وابو سلمة الخلال كان مولى لبني الحارث والبرامكة كانوا موالي لقبيلة الازد وآل سهل موالي للمأمون وطاهر بن الحسين مولى لقبيلة خزاعة، وادعىٰ والبه بن الحباب النسب العربي. كما ادعى بعض الدهاقين النسب العربي. وكان الوزير يعقوب بن داود سُلَمياً بالولاء[٦٩].

وقد أشرنا سابقاً حين تكلمنا عن انواع الولاء الى ظهور (ولاء الاصطناع) في العصر العباسي حيث يصطنع الخليفة او الامير شخصاً يتوسم فيه الاخلاص والكفاءة ويقرّبه اليه ويعتمد عليه في المهمات. وفي هذا يقول السيوطي:

«إن المنصور أول من إستعمل مواليه على الاعمال...»[10].

والامثلة على ذلك عديدة في العصر العباسي الاول نذكر منهم على سبيل المثال: الربيع بن يونس مولى المنصور وحاتم بن هرثمة بن اعين مولى الرشيد. وسنشير الى امثلة اخرى لاحقاً.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإنّ عملية المشاركة والتمازج بين العرب والموالي والتي ـ كما اوضحنا ـ بدأت في العصر الاموي وفي مجالات رسمية وغير رسمية عديدة زادت في مطالع العصر العباسي لا لكون العباسيين يفضّلون الموالي على العرب او العكس بل لأن الثورة العباسية كعملية انقلاب جذرية اعطتها زخماً جديداً حيث نبهت الموالي كما نبهّت العرب وايقظت فيهم روح التطلع الى حياة أفضل ووضع أحسن. ثم لأن المجتمع كان في حالة تبدل وتغير مستمرة من حيث المفاهيم والقيم من بدوية الى حضرية تعتمد نمط المجتمعات الزراعية والتجارية والصناعية المستقرة وهذه سنّة التطور التاريخي للمجتمع العربي الاسلامي. والواقع ان العباسيين كانوا مدركين لقانون التطور التاريخي هذا ولهذا شجعّوا على التعبير عن المفاهيم والمثل الحضرية، كما شجعوا على استقرار العرب وإمتهانهم المهن الحضرية مثل الزراعة والحرف[11] والتجارة. كما وأن إتّباع العباسيين سياسة السلم الدفاعية لا الهجومية ساعد الى حد كبير على ازدهار الحياة الاقتصادية.

ان هذه السياسة العباسية الجديدة ساعدت كثيراً على تنامي مكانة الموالي وإزدياد أثرهم في المجتمع ذلك لأن الموالي كان لهم باع طويل في هذه المجالات ضد العصر الاموي. وهكذا فإنّ تطور الحياة وتبدل المواقف تجاه سياسات معينة مثل الفتوحات ونمو الحياة الاقتصادية وازدهار الحركة الفكرية وظهور كفاءات جديدة مخلصة للعباسيين من بين الموالي.. كل ذلك وغيره رفع من دور الموالي ومركزهم في المجتمع، مما يؤكد انه لم تكن هناك سياسات مقصودة من الدولة العربية الاسلامية ضدهم ولا نظرة عنصرية تميّز اجتماعياً او اقتصادياً بينهم وبين العرب من قبل المجتمع.

لقد أشرنا سابقاً ولا بد ان نعيد الى الذاكرة هنا بأن (موالي الاصطناع) في العصر العباسي لا تعني كتلة عنصرية مكونة من الفرس كما يحلو لبعض المستشرقين تفسيرها ولكنهم كتلة مزيجة من أجناس متنوعة Multi—racial مرتبطة برباط الولاء بالخليفة او الدولة العباسية. وكانت هذه الفئة تضع ولاءها هذا فوق كل اعتبار حيث تعتبر ارتباطها بالبلاط والدولة اقوى من أية رابطة اخرى عنصرية او اقليمية او اجتماعية وما اليها.

إنّ روايات تاريخية عديدة تشير الى الاخلاص والثقة والعلاقة الحميمة بين العرب ومواليهم. فقد كان سابق الخوارزمي مولى ابراهيم الامام[12] وموضع سره وثقته المطلقة ورافقه في اثناء اعتقاله من قبل الامويين وظل معه في سجنه بالشام. والأهم من ذلك كله ان ابراهيم الامام سلّم وصيته السرية الى مولاه سابق الخوارزمي التي اوصىٰ فيها ان تكون زعامة الحركة الهاشمية الى اخيه ابي العباس عبدالله بن محمد. ثم انّ سابقاً الخوارزمي هذا هو نفسه الذي اخبر قادة الجيش العباسي الذين دخلوا الكوفة بمكان ابي العباس وأهل بيته في احدى القرى القريبة من الكوفة فكان عاملاً مهماً في إظهاره وبيعته بالخلافة واعلان الدولة العباسية فهل هناك علاقة ـ ونحن لا نزال في العصر الاموي ـ بين مولى وعربي اقوى واكثر ثقة واخلاصاً من هذه العلاقة. ولا بدّ لنا ان نشير ونحن نتكلم عن آل العباس الذين هربوا من الحميمة الى الكوفة خوفاً من السلطة الاموية الا انهم لم يجدوا مكاناً في الكوفة اكثر اماناً واطمئناناً من بيت الوليد بن سعد مولى بني هاشم بالكوفة[13].

وسار الخليفة المؤسس ابو جعفر المنصور على سياسة أخويه ابراهيم الامام وابي العباس في اصطناع الموالي والثقة بهم والاعتماد عليهم في المهمات الصعبة والمسؤوليات الحساسة. فقد اوكل اليهم في البداية كما تشير روايات تاريخية عديدة الحجابة والمخابرات (التجسس) والامن والحرس الخاص حيث اعتنى بنفسه بتدريب احداث مواليه على استعمال السلاح. يقول الجاحظ(٦٥):

«وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبدالله [العباسي] يخصّون مواليهم بالمواكلة والبسط والايناس لا يبهرجون الاسود لسواده ولا الدميم لدمامته ... ويوصون بحفظهم اكابر اولادهم ويجعلون لكثير من موتاهم الصلاة على جنائزهم وذلك بحضرة من العمومة وبين الاعمام والاخوة».

وعلى هذا نلاحظ ظهور شخصيات عديدة ذات أصول متنوعة ولكنها تحس بنفسها ككتلة متميزة عن الكتل الاخرى في البلاط والادارة والمجتمع العباسي، وهذا ما يوضحه الجاحظ عن موالي العصر العباسي الاول في العديد من رسائله. ويشير كل من الجاحظ واليعقوبي الى ان المنصور كان اول خليفة عباسي استعمل مواليه وغلمانه في اعماله، بل ان المسعودي والمقريزي يدعيان بأنه كان يفضّلهم على العرب. وهذا الرأي الاخير ليس له ما يؤيده تاريخياً فإذا كان المنصور قد وثق بمواليه وقدّمهم فلم يكن ذلك على حساب العرب الذين استمروا يحتفظون بمراكز رئيسية في الدولة(٦٥).

إن حركة التاريخ وتطور المجتمع العربي الاسلامي وتبدله أثرت على دور الموالي ومركزهم الذي أخذ بالنمو من حيث الاهمية والمشاركة في البلاط والادارة والمجتمع بدرجة اكثر وضوحاً وفاعلية من ذي قبل. يقول البلاذري ان المنصور لاحظ بأن واجبات الاشراف على السقاية والريادة في مكة كانت توكل الى شخصيات من بني العباس الذين يعهدون بها بدورهم الى مواليهم فأخذها منهم وأوكلها لمواليه قائلاً:

«إنكم تقلّدون الأمر مواليكم فموالي أمير المؤمنين أحق بالقيام به»(٦٦).

وفي تاريخ اليعقوبي اسماء عدد من الموالي الذين اختصهم المنصور ووثق بهم بينهم: عمارة بن حمزة ابو الخصيب مرزوق، واضح، منارة، العلاء، والربيع بن يونس. ولعل علاقة المنصور بمولاه الربيع تشبه علاقة ابراهيم الامام بمولاه سابق الخوارزمي. فقد كان يعتمد عليه ويثق به في تنفيذ رغباته حتى بعد وفاته. فقد لعب الربيع بن يونس دوراً بارعاً في تنفيذ وصية المنصور بالبيعة لإبنه محمد واضعاً مصلحة الخليفة والدولة فوق كل اعتبار.

ويعتبر عيسى بن روضه مولى المنصور مثلاً آخر من الثقة والاخلاص وقد ألّف كتاباً في (الامامة) يتفق مع وجهة النظر العباسية ويؤيدها في هذا الشأن. وأرسل المنصور مولاه خلاد ليكون عيناً على محمد النفس الزكية ويتسقط اخباره كما ارسل محمد بن صول مولى خثعم ليكون عيناً على المتمرد عبدالله بن علي العباسي في بلاد الشام. وهذا يدلّ على استعداد الموالي العالي للتضحية في سبيل مصلحة الخلافة وتعهدهم بالاعمال والمسؤوليات الخطيرة في اوقات الازمات الصعبة حيث يُعرف معدن الرجال.

وفي اثناء بناء بغداد عين المنصور أربعة من مواليه من بين عدد من الاشخاص للاشراف على قطاعيات المدينة المدورة. وكان حوّاس اليماني مولى المنصور مسؤولاً عن الاسواق في جانب الكرخ. ولما توقف العمل في بناء بغداد بسبب حركة محمد النفس الزكية بالحجاز عيّن المنصور مولاه أسلم مسؤولاً عن المواد الانشائية وصيانتها في موقع العمل. وكان منارة مولى المنصور هو الذي جاء بالبيعة وشارات الخلافة الى محمد المهدي بعد وفاة أبيه المنصور.

ومما يدل على اهمية ومنزلة موالي الاصطناع ان المنصور كان قد اوصى ابنه المهدي بهم خيراً حين قال له انه سيترك له ثلاثة أشياء مهمة عليه الا يفرط فيها هي: المال ومدينة السلام والموالي. ويبدو ان المهدي عمل بهذه الوصية ذلك ان نفوذ هذه الكتلة إزداد في البلاط والادارة العباسية الى الدرجة التي أقلقت احد اعمام الخليفة - على ما يذكر الطبري - الذي حذّره من مغبّة ذلك. ولكن المهدي أجاب بأن الموالي يستحقون هذا التقدير لأنهم يضطلعون بأيّ عمل او مهمة يطلبها منهم الخليفة مهما كان ذلك العمل لا يتناسب مع منزلتهم بينما يعترض الآخرون عن ذلك العمل معتذرين بمنزلتهم وأصلهم وسابقتهم.

ويؤكد الجهشياري هذا الموقف من الخليفة المهدي الذي اظهر احتراماً كبيراً لمولاه عمارة بن حمزة لدرجة اثارت استغراب بعض الحاضرين من قريش فتساءلوا عن هويته فقال المهدي:

«هذا عمار بن حمزة مولاي».

لقد كان عدد الموالي الذين تقلدوا مناصب سياسية وادارية وأظهروا براعة وكفاءة في خدمة الدولة كبيراً في عهد المهدي وأولاده الذين خلفوه. ونشير هنا الى نماذج منهم:

الربيع بن يونس: وزيراً. حاجباً. نائباً عن الخليفة المهدي في بغداد. صاحب ديوان الرسائل. صاحب ديوان الزمام.

ابو عبيد الله معاوية: وزير.

يعقوب بن داود: وزير.

واضح (مولى المهدي): والي ارمينية واذربيجان. والي مصر.

زهير بن التركي: والي همدان.

فراشة: والي دنباوندوقومس.

سعد: والي الري.

مطر: والي مصر.

عمر بن بزيع: صاحب ديوان الزمام.

طريف: صاحب البريد في بلاد الشام والجزيرة.

هرثمة بن أبي اعين: مسؤوليات عسكرية وفي البلاط.

مسرور: مسؤوليات في البلاط.

وقد استمرت هذه الرابطة القوية والولاء المتين فشمل الجيل الثاني من الموالي، فقد كان موالي الخلفاء يقرّبون ابناءهم الى البلاط العباسي، فقد سأل الربيع بن يونس الخليفة المنصور ان يرضى عن إبنه الفضل ويقرّبه ليزيد من ولائه وتفانيه في خدمة البيت والدولة العباسية. وقد قيل عن حاتم بن هرثمة بن أعين مولى الرشيد: «فإنه ممن لا يعرف الا بالطاعة ولا يدين الا بها، بمعاقد من الله تعالى مما قدّم له من حال أبيه المحمود عند الخلفاء»[٦٧].

وهكذا استمرت عملية المشاركة وازدادت مع تقادم الزمن بالدولة العباسية وتبدّل الاوضاع وتغيّر مفاهيم المجتمع مع تطور حركة التاريخ. وقد حاول بعض المستشرقين[٦٨] ومن تبعهم من العرب ان يصوّروا عملية التغيير الاجتماعية هذه تصويراً خاطئاً ومبالغاً فيه ولا ينسجم مع السياق التاريخي الذي حدث فيه، فإدّعوا بأنّ إشراك العباسيين للموالي - خاصة الفرس منهم - كان خطة مدروسة واتفاقاً مسبقاً وتصميماً مدبراً واعترافاً من العباسيين بدور الفرس المهم في الثورة العباسية، حيث اعادوا الاعتبار للموالي الفرس الذين غمطهم الامويون حقوقهم!!. ومن جانبنا فإننا نستطيع ان نؤكد بأن ليس هناك في مصادرنا التاريخية ما يشير الى ان المناصب في الدولة العباسية في عصرها الاول كانت توزّع حسب إعتبارات عنصرية. وقد اظهرنا سابقاً بأن موالي الاصطناع الذين اعتمد عليهم العباسيون لم ينظروا الى

انفسهم كعجم او فرس كما اكـد ذلك الجـاحظ في اكثر من مناسبة بل انهم ككتلة اعتبروا انفسهم متميزين عن العرب والعجم، كما وانّ الدولة والمجتمع لم تنظر اليهم كفرس بل كموالي للخلفاء او الدولة جربّوا لمدة طويلة فحصلوا على الثقة بسبب مهاراتهم العاليـة وكفاءاتهم الجيـدة وولائهم المتين. وكان بوسع الدولة او الخليفة ان يقْصي أياً منهم من منصبه دون أية صعوبة إذا انحرف في ولائه او قصّر في مسؤولياته او لاعتبارات اخرى يعتقد انها ضرورية لأمن الدولة وسلامتها.

لقـد أشرنـا سـابقـاً الى ان عمليـة استقـرار العـرب واشتغالهم بالتجـارة والحرف والـزراعة بـدأت منذ العصـر الاموي بصورة تدريجية، وقد اعطى العباسيون لهـذه الميول الحضرية دفعاً قويـاً بتشجيعهم النمو الاقتصـادي واتباعهم سياسة الإستقرار والد [illegible] بإيقافهم الاندفاع شرقاً وشمالاً. وقد ساعدت هذه السياسات العرب على الاشتغال في المهن والحرف والصناعات التي كانت في صدر الاسلام حكراً على الموالي وأهل الذمة لانشغال غالبية العرب المقـاتلة بالحـرب والسياسة، مما زاد من عملية المشاركة والامتزاج والتعاون. كما وان تكتل الصناع من العرب والموالي وأهل الذمـة من أهل الصناعة الواحدة في سوق خاصة بهم قوّت تماسكهم وزادت من ارتباطهم الوثيق المستند على اساس الصنف والمهنة لا على أساس القبيلة او العنصر او الاقليم(٦٩). وقد بقي أهل الحرف والصناعات من جميع الفئات والعناصر في الصنف الـواحد اصـراراً في ممارسة المهنـة ولم تتـدخـل الـدولـة في شؤونهم وشعائرهم وتنظيماتهم سوى ما يتعلق بمنع الغش ومراقبة المكـاييل وجبـاية الضـريبة. وممـا يشير الى روح التسـامـح والمشـاركة والتمـاسك بـين أهـل الصنف الـواحـد إنتشـار الانتساب الى المهنة بدل الانتساب الى القبيلة او الاقليم او المدينة. فقـد ظهرت القـابٌ عديـدة مثل الحـلاج والجراح والفرّاء والزيّات والزجاج وما اليها. بل ان عدداً من هؤلاء ممن تميّز بالعلم والمعرفة او بالكفاءة الادارية والمالية او السياسية فوصل الى مراتب متقدمة في الدولة العباسية. وبهذا وخلال فتـرة ليست بالـطويلة تحـوّلت وتغيّـرت نـظرة المجتمـع الى الصنائع والحرف وانتسب الى اصنافها العرب بالاضافة الى الموالي وأهل الذمة.

أما الجيش فقد اشرنا سـابقاً بـان عملية اشـراك غير العرب في الجيش بدأت منذ العصر الاموي فقد كان هناك وحدات من البربر في افريقية ومن الارمن في الثغور البيزنطية ومن الفراغنة والنجارية والسمرقندية والاشروسنية في الساحة الشرقية. وفي رواية للطبري ان هناك ما لا يقل عن ثلاثين الفاً من سكان الاقاليم الشرقية من بلاد ما وراء النهر وماوالاها استخدمهم نصر بن سيار في حملاتـه العسكريـة. وكان في جيش مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية وحدات عسكرية من الموالي مثل المحمرة وما اليها. إن الثورة العباسية والتطور التاريخي زاد من عملية اشراك الموالي في جيش الدولة وقـد استفـاد العباسيـون من النتائج السلبية التي سببهـا تقسيم الجيش على أسس قبلية فجعلوا من الجيش العباسي بودقـة انصهرت فيها كافة الفئات والعناصر فسجلوا المقاتلة حسب قراهم ومدنهم التي جاؤوا منها لا حسب قبائلهم او انسابهم وطبقوا هذا النظام على أهل خراسان. الا ان ذلك لم يمنـع وجود وحدات وتنظيمات اخرى على أسس اخرى. وبقدر تعلق الأمر بالموالي في الجيش العباسي فإننا نلاحظ الجاحظ يذكر المـوالي كعنصر مستقـل ضمت تنظيمـات الجيش التي تتكون حسب ترتيب الجاحظ من العرب والخراسانية والموالي والاتراك والابناء. ومع ان الجاحظ عاش في أواخر العصـر العباسي الاول فإن تقسيمه هذا يصدق الى حد ما على جيش الخلفاء العباسيين الأوائل مثلما يصـدق على جيش المعتصم والمتوكل(٧٠).

وكان للموالي قطاعاً خاصاً بهم في مدينة السلام يسمى «درب الموالي». ومُنح موالي آخرون قطائع إما افراداً او على شكل جماعات مثل: عبّاد الفرغاني والفرغانية وحسن الشروي والشرويه (والشرويه هم موالي محمد بن علي بن عبدالله بن العباس وخلفاء بني العباس من بعده)[٧١].

ولكن ومع كل مظاهر المشاركة والتعاون والامتزاج بين العرب والموالي خلال العصر العباسي فقد شهد هذا ذروة العداء والحقد من جانب فئة من الموالي وخاصة الفرس منهم ضد الدولة والمجتمع وما يؤمن به من قيم ومثل عربية اسلامية.

فقد كشفت الشعوبية وهي حركة عنصرية فارسية عن حقيقتها في العصر العباسي وكان رأس الحربة في هذه الحركة فئة من طبقة الكتّاب الفرس الذين كانوا يعملون في دواوين الدولة العباسية وينفثون سمومهم العنصرية التي تهدف الى استبدال النظم والقيم والمثل والمفاهيم السياسية والادارية والاجتماعية العربية الاسلامية بمفاهيم مجوسية ساسانية. وكانوا لا ينفكون في رسائلهم ومجالس سمرهم يشككون بدور العرب التاريخي ويستهزئون بإرثهم الحضاري وبفضلهم في الحضارة الانسانية. وقد حاربت الدولة كما حارب علماء المجتمع ومفكروه هذه الهجمة العنصرية الحاقدة بالفكر والمعرفة والعلم وبروح موضوعية صرفة. فلم يُتهم كل الموالي بالشعوبية «ولا تزر وازرة وزر اخرى» بل على العكس استطاعت النزعة العربية الاسلامية المرنة والمتسامحة ان تكسب غالبية الموالي وتعزل هذه الفئة العنصرية الشعوبية، حتى اننا لنلاحظ العديد من العلماء الاعاجم يؤيدون النزعة العربية الاسلامية ويقفون في خندقها ضد الشعوبية والامثلة على ذلك كثيرة نذكر منها الجاحظ وابن قتيبة اللذين كانا يدافعان عن العروبة وقيمها والاسلام ومثله وتعاليمه بكفاءة واقتدار فاق اخوانهما من العلماء العرب.

كما انضم بعض الموالي الى حركة الزندقة وهي مانوية جديدة تحاول هدم الاسلام وإحلال القيم المانوية المجوسية محله وهدم المجتمع بإشاعة الفساد واللااخلاقية فيه. وشارك البعض من الموالي في الحركات الدينية السياسية المسلحة المناهضة للدولة سواء كانت زرادشتية او خرميّة في عقليتها. بل ان بعضهم شارك في حركات قادها متمردون عرب ضد الدولة ـ مثلما حدث خلال العصر الاموي ـ كل ذلك من أجل شق الصف العربي واضعاف الدولة ثم القضاء عليها. واذا كانت مؤامرات بعض رجالات الفرس من الموالي سرية وغير مباشرة مثلما حدث في اعمال ومواقف أبي سلمة الخلال وابي مسلم الخراساني والبرامكة والفضل بن سهل وغيرهم في مطالع العصر العباسي الاول فإنّ هذه المواقف المناهضة للدولة بدأت تسفر عن وجهها الحقيقي في أواخر العصر العباسي الاول نفسه حيث ظهرت تطلّعات الطاهريين والصفاريين والسامانيين الانفصالية[٧٢]. ولكن يجدر التأكيد ثانية بأن اشتراك فئات من الموالي في مثل هذه الحركات الهدمية او المناهضة لم يؤثر على مركز الموالي ككل او على دورهم في المجتمع العباسي، فالدولة تعاملت مع كل موقف او حركة كحالة مفردة لها ظروفها وطبيعتها ولم تعممها لتشمل الموالي جميعاً.

الخاتمة:

يتبيّن لنا من كل ما ذهبنا اليه من احداث الفترة موضوعة البحث ان الدولة لم تتبع سياسة منظمة او مقصودة للتمايز بين العرب والموالي، وأنّ المجتمع لم يتبنّ مفاهيم عدائية او عنصرية ضدهم. وأنّ كلّ ما ذكره المستشرقون من روايات لا يدل الا على حالات فردية ومواقف شخصية لا تنم عن حالة جماعية او موقف رسمي من الدولة، او انها روايات موضوعة من قبل الشعوبية لتشويه صورة التاريخ العربي.

إن احداث التاريخ تثبت بان مشاركة الموالي وتعاونهم وامتزاجهم جاء طبيعياً وتدريجياً ومنسجماً مع حركة التاريخ العربي الاسلامي حيث ـ وكما اشرنـا سابقـاً ـ زاد الميل الى التحضر والاستقرار بإنشاء الامصار واستقرار العرب في المدن وازدهار الاقتصاد وانتعاش التجارة وظهور الاصناف والحرف وما رافق ذلك من تبدل سياسة الدولة من هجومية الى دفاعية مما دعى المقاتلة العرب المسلمين الى البحث عن مصادر عمل جديدة في التجارة والمهن والزراعة وما اليها وما نتج عن ذلك من زيـادة إمتزاجهم بـالموالي وزيـادة إحترامهم للمهن والحرف. . . وما الى ذلك من مظاهر استجدت في المجتمع العباسي .

إنّ «مشكلة الموالي» التي اختلقها المستشرقون وظلوا يرددونها طوال عقود عديدة من الزمن غدت ورقة خاسرة لأنها تناقض مع حقائق التاريخ إذ كيف يقبل مستشرق موضوعي روايـة في كتاب اد بي لا سنـد لها يـوثّقها وأمامه عشـرات الروايات المسندة في كتب تاريخية موثوقة. وعلى سبيل المثال كيف نقبل رواية غير مسندة في العقد الفريد(٧٣) لأبن عبدربه الانـدلسي (ت٣٢٨هـ) تشير الى ان المـولى يقطع الصـلاة ويبطلها، بينما تزخر كتب التاريخ بحوادث عمليـة تطبيقيـة تؤكـد عكس ذلـك تمـاماً. فبـلال الحبشي مـولى ابي بكـر الصـديق(رض) كـان يؤذن للصـلاة ويصـلي مـع العـرب المسلمين. وقدّم عمـربن الخـطاب(رض) صهيبـاً الـرومي (مولى) فصلّى بالمهاجرين والانصار والناس إماماً. وقد جعل الحجاج بن يوسف الثقفي سعيداً بن جبير وكان مولى إماماً في الصلاة وقاضياً . وقد أشرنا سابقاً الى العديد من ولاة بني امية في المغـرب والمشرق من المـوالي وكـانـوا عـلى الصـلاة والحرب(*). . ناهيك عن العصر العباسي ، أفيحق لنا بعد هذه الامثلة التاريخية كلها ان نقبل رواية أدبية ونستند عليها في تقرير ظاهرة معينة، وعلى افتراض ان هذه الرواية صحيحة الا تدل على حالة فردية وشخصية وليست حالـة جماعيـة او موقف مجتمع بكامله ؟

ويستند مستشرق آخر في مثال ثانٍ على رواية(٧٤) تشير الى احتقار أحد العرب للموالي لاشتغالهم في الحرف والمهن والخدمات العامة. والغريب ان هذا المستشرق لم يقبل الرواية فقط بل عممها لتعبّر عن وجهة نظر الدولة وموقف المجتمع وبنىٰ عليها استنتاجات خاطئة. والواقع ان الرواية ضعيفة ولا سند لها وهي من صنع اليد الشعوبية لتبرير موقف الشعوبيين العنصـري الحاقـد ولتوسيـع الفجـوة بـين فئـات المجتمـع الاسلامي الواحد. وحتى على افتراض صحتها فهي تدل على وجهة نظر فردية تعبر عن موقف شخص واحد او فئة محدودة من الاشخاص، وان هذا الشخص هو دون شك من أهل البادية (أهل الوبر) وليس من الحضر (أهل المدَر) وعند ذاك يكون موقفه طبيعي جداً لأنه يُعبّر عن مفاهيم بيئته التي تعتز بالفروسية ومهنة الحرب على حساب المهن والحرف الاخرى التي راجت في الامصار والمدن الاسلامية. ولا يمكن والحالة هذه ان يستنتج منها موقف عنصري او حالة جماعية.

وفي مثال ثالث وأخير يستند اصحاب فكرة التمايز بين العرب والموالي الى رواية في كتاب أدبي تشير الى إحتقار خالد بن صفوان بن الاهتم التميمي للموالي ووصفه بعض مواليه بصفات نابية(٧٥). ولكن خالد بن صفوان هذا الذي كان من مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية ومن خواص ابي العباس وسمّاره من هجا حضرة الخليفة بني الحارث بن كعب أخوال الخليفة قائلاً:

«ما عسى ان اقول لقوم وهم على إفتخارهم بين ناسج بُـرد ودابـغ جلد وسـائس قـرد. . . دلت عليهم الـهدهـد واغرقتهم فأرة وملكتهم إمرأة»(٧٦).

فإذا سرنا على النهج الاستشراقي بالاستناد عـلى مثل هـذه الروايـات التي يهجو فيهـا العرب بعضهم البعض او

مثل هذه الكتب محفوظة في المطبعة ولهذا لم يكتب عنها. وبالرغم من كل ذلك فان قائمة بيرون تعتبر أفضل دليل متوفر عن العمل الذي انجز في هذه الفترة. وفيما يلي قائمة مصنفة حسب المواضيع للفترة بين ١٨٢٢ و١٨٤٢. ولقد قسمت الفترة الى قسمين الاول من سنة ١٨٢٢ الى سنة ١٨٣٠ والثانية من سنة ١٨٣١ الى سنة ١٨٤٢ :

يفتخرون على الموالي او بالعكس لاستنتجنا من هذه الرواية بأن الدولة العباسية كانت تحتقر القبائل اليمانية وتبعدهم من السلطة، الا ان احداث التاريخ تؤكد بأن اليمانية كانوا عصب الثورة العباسية وسند الدولة العباسية وقد قال لهم المنصور: «الدولة دولتكم والسلطان سلطانكم». فموقف خالد بن صفوان سواء كان تجاه الموالي او تجاه العرب اليمانية إنما يعبر عن حالة فردية لا جماعية وهي حالة أملتها ظروفها الآنية ولا تعبر عن موقف دولة ولا وجهة نظر مجتمع.

واخيراً وليس آخراً فمثلما كان شعار «أهل التسوية» الذي رفعه الشعوبيون ظاهراً ليخفوا وراءه اهدافهم الهدمية والتخريبية ورقة خاسرة بيد الشعوبية الفارسية في العصور الاسلامية الوسيطة، فإنّ «مشكلة الموالي» التي يحاول بعض المستشرقين ومن والاهم من المؤرخين الآخرين إبرازها والمبالغة في وصفها ستكون هي الاخرى ورقة خاسرة في اللعب التي يلعبونها لتشويه تاريخنا العربي الاسلامي او النيل منه.

الهوامش

(١) راجع مثلاً: كتابات فون كريمر، تاريخ الاسلام الثقافي (بالالمانية)، كلكتا، ١٩٥٠، ص ٧٨ فمابعد.
جولدتسهير، مقالة الشعوبية ضمن كتابه (دراسات إسلامية) المترجم الى الانكليزية. فان فلوتن: السيادة العربية، ص ٢١، ص٣٥، وما بعد.
فلهاوزن: الدولة العربية، دمشق، ١٩٥٦، ص ٦٦ فما بعد.
براون: تاريخ الادب الفارسي (بالانكليزية)، لندن، ١٩٥٩، ص ٢٣٢ - ٢٤٠.
بروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية، بيروت، ١٩٦٨، الطبعة الخامسة، ص ١٣٢ .

(٢) راجع على سبيل المثال لا الحصر: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج٢ ص٢١ ج٤ ص٥٨ - ٦١، فيليب حتي، تاريخ العرب؛ ج٢، ص٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٣) عبدالعزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٤٢.
نفس المؤلف، نشوء الاصناف والحرف في الاسلام، ص ١٤٢ - ١٤٤ .

(٤) شكري فيصل: المجتمعات الاسلامية، ص ٣١.
(٥) تحفل كتب التاريخ وكذلك دواوين الشعر بأمثال هذه المناقب والمثالب بين العرب أنفسهم، راجع ديوان جرير وديوان الفرزدق وكتاب الاغاني للاصفهاني.
(٦) ابن عبدربه الاندلسي، العقد الفريد، ج٢ ص٢٦٠، كذلك جولدتسيهر، دراسات إسلامية (فصل العرب والعجم) بالالمانية والانكليزية.
(٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أولى).
(٨) السرخسي، المبسوط، ج٣٠، ص٣٨، ٤٥.
(٩) محمد الطيب النجار، الموالي في العصر الاموي، ص ١٧٠. العلي، محاضرات في تاريخ صدر الاسلام، ص١٤٥.
(١٠) البلاذري، انساب الاشراف، ج٥، ص٢٦٧. كذلك نفس المصدر ١٦٥.
(١١) الشوكاني، نيل الاوطار وشرح منتقى الاخبار، ج٦، ص ٢٠٥.
(١٢) السرخسي، المصدر السابق، ج٣٠، ص٣٨. النجار، المصدر السابق، ص١٤.
(١٣) النجار، المصدر السابق، ص١٧٣ـ ١٧٥.
(١٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧٩.
(١٥) محمد بديع شريف، الصراع بين الموالي والعرب، ص٣٠ فما بعد.
(١٦) العلي، المصدر السابق.
(١٧) فاروق عمر، العباسيون الاوائل، ج٣، ص٥٢.
(١٨) ابن خلدون، مقدمة، ج٢ ص ٤٣٣.
(١٩) الجاحظ، رسائل، تحقيق عبدالسلام هارون، ص ٢٣.
(٢٠) النجار، المصدر السابق، ص٥.
(٢١) المصدر السابق، ص١٧١ فما بعد.
(٢٢) الشوكاني، المصدر السابق، ج٦ ص٢٠٢، العقد الفريد، ج٣ ص٢. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٥ ص ٢٥٨.
(٢٣) أبو سيف، الخراج، ص٥٠.
(٢٤) ابو عبيد، الاموال، ص ٢٢٥.
(٢٥) البلاذري، فتوح، ٤٤٣، ٤٤٢، اليعقوبي: تاريخ، ج٢ ص١٣١. ابو يوسف: الخراج، ص٥٢، ابو عبيد: الاموال، ٢٢٧، ٢٣٦، ٢٦٤.
(٢٦) أبو عبيد: الاموال، ص ٢٣٦، البلاذري، فتوح ٤٤٤.
(٢٧) تصف رواية تاريخية أبا لؤلؤة فيروز الفارسي قاتل الخليفة عمر بن الخطاب (رض) بأن أبا لؤلؤة هذا كان خبيثاً وأنه كان إذا نظر الى السبي من الفرس في عهد عمر أردف قائلاً: «إنّ العرب أكلت كبدي» راجع طبقات ابن سعد ج٣ ص ٣٤٧.
(٢٨) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١ ص ١٨٠.
(٢٩) المبرد: الكامل، ج٢، ٥٤.
(٣٠) نجدة خماش، الادارة في العصر الاموي، ص ٣٤٥.
(٣١) ابن عبدربه، المصدر السابق، ج٤، ص٤٠٠.
(٣٢) البلاذري، أنساب، ج٥ ص١٦٥، ٢٦٧.
(٣٣) نجدة خماش، المصدر السابق، ص ٣٤٤.
(٣٤) راجع التفاصيل في: فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، طبعة جديدة، بغداد، ١٩٨٧.
(٣٥) لعل ما يسند هذا الرأي في فترة صدر الاسلام حيث لا يزال الاعاجم، في مرحلة تعلّم اللغة العربية والتفقه في الدين وهي عملية تدريجية وأخذت زمناً ليس بالقصير. ان ما يسند ذلك هو قول منسوب الى الرسول (ﷺ) مفاده: «الكفر في العجمة» ذلك ان هؤلاء الاعاجم حينما يشكل عليهم المعنى وهم لا يعرفون العربية جيداً يؤولونه كما يشاؤون واحياناً ـ بالنسبة الى فئات مغرضة مغالية منهم ـ حسب مقاصدهم السياسية واهدافهم التخريبية لافساد الدين وهدم المجتمع، راجع: الطبري، تاريخ، ج٤ ص ٢٤٥. الشيباني: الجامع الكبير، (خاصة باب الايمان).
(٣٦) الاصبهاني، الاغاني، ج١٧ ص٢١٥، الدميري: حياة الحيوان، ج١، ص٢٦، ابن خلكان: وفيات الاعيان، ج١ ص ٢٢٤.
(٣٧) البلاذري: أنساب، ج٤، ص ٣٩. ابن قتيبة: عيون الاخبار، ج١ ص ٦٢. ابن خلكان: ج١ ص ٢٠٥، راجع كذلك عنه طبقات ابن سعد ج٦ ص١٧٨. ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج٤ ص ٧٩.
(٣٨) العقد الفريد، ج٢ ص ٦٤.
(٣٩) ياقوت الحموي: معجم البلدان، (مادة خراسان).
(٤٠) حول هذه النماذج وغيرها راجع: كتب الطبقات والتراجم.
(٤١) احمد امين: فجر الاسلام، ص ١٩١.
(٤٢) عبدالعزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، ص٨٨.
(٤٣) راجع: فاروق عمر، النظم الاسلامية، العين، ١٩٨٣، ص ٦٩.
(٤٤) العقد الفريد: ج٢ ص ٦١. ابن كثير: البداية والنهاية: ج٧ ص٧٠. شرح نهج البلاغي: ج١، ص ١٨٢.
(٤٥) ابن الجوزي: تاريخ عمر بن الخطاب، مطبعة التوفيق، ص ١٦٤.
(٤٦) حول هذه الروايات وغيرها راجع: فاروق عمر، العراق والتحدي الفارسي، بغداد، ١٩٨٧، (التمهيد) كذلك نجدة خماش، المصدر السابق، (الفصل السادس).
(٤٧) الطبري، تاريخ ج ٥ ص ١٣٧.
(٤٨) البلاذري: فتوح البلدان، ٢٩٨.
(٤٩) الطبري، ج ٧ ص ٥٦.
(٥٠) الطبري، ج ٦ ص ٩٤.
(٥١) حول تفاصيل هذه الحركات، راجع كتابنا، الحركة الخرمية، بغداد.
(٥٢) فاروق عمر، مباحث في الحركة الشعوبية، بغداد، ١٩٨٦ او الطبعة

الجديدة، بغداد ١٩٨٩ .

(٥٣) النجار، المصدر السابق، ص ١٠١ .

(٥٤) الاصبهاني، الاغاني، ج٤ ص ١٢٤، ج٦ ص ١٤١ . جولدتسهير، دراسات إسلامية (فصل الشعوبية) بالالمانية والانكليزية .

(٥٥) فان فلوتن، السيادة العربية، ص٤١ . براون، تاريخ فارس الادبي ص٢٣٤ . فارن ولهاوزن ص ١٥٢ .

(٥٦) الطبري ج٧ ص١٠٩ . كذلك مخطوطة البياسي، الاعلام بالحروب في صدر الاسلام، ورقة ١٢٠ أ . وقارن ابن خلدون، تاريخ ج٣ ص٢٤ حول تذبذب موقف المختار الثقفي بين العرب والموالي من أجل كسبهم جيماً لحركته ولكنه فشل في ذلك .

(٥٧) فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بغداد، ١٩٨٧ طبعة جديدة .

(٥٨) فان فارتن، المصدر السابق، ص ١-٣، ولهاوزن، المصدر السابق، ص ٥٢٨ . نولدركه، دراسات في تاريخ الشرق، ص ٢١٧ . ميور، الخلافة، ادنبرة، ١٩٢٤ ص٢١ . سبولر، ايران في العصور الاسلامية، ص ٤٥ .

(٥٩) حول التفاصيل راجع : فاروق عمر، العباسيون الاوائل ج١ ج٢ ج٣ . بل ان البرامكة حاولوا انتحال نسب عربي. راجع الطبري، ج٦ ص ٤٢٢ .

(٦٠) تاريخ الخلفاء، ص ١٥٨ .

(٦١) صباح الشيخلي ، الاصناف والحرف في العصر العباسي ، بغداد، ١٩٧٦، ص ٧٣ فما بعد .

(٦٢) الطبري، ج٧ص٤٢٣ . مجهول، اخبار الدولة العباسية، ص ٤٠٩ .

(٦٣) الجشياري، ٨٥. العيون والحدائق، ج٣ص١٩٨ .

(٦٤) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، ص١٣ .

(٦٥) راجع التفاصيل في: العباسيون الاوائل ج٣، (الفصل الرابع).

(٦٦) البلاذري، أنساب الاشراف، مخطوط، ورقة ١١٥أ.

(٦٧) عن مصادر الروايات آنفة الذكر راجع : العباسيون الاوائل، الجزء الثالث، الفصل الرابع.

(٦٨) راجع : كرستنسن، ايران في عهد الساسانيين، القاهرة ، ١٩٥٧ . دائرة المعارف الاسلامية (مادة وزير). جويتن، دراسات في التاريخ والنظم الاسلامية، ليدن ١٩٦٦ .

(٦٩) برنارد لويس، الاصناف الاسلامية، (بالانكليزية) ص ١٤ . الدوري، نشوء الاصناف والحرف ص٤١ . صباح الشيخلي، المصدر السابق، ص ١٣٢ .

(٧٠) راجع التفاصيل : في الجيش والسلاح، تأليف نخبة من الباحثين (الفصل الخاص بعناصر الجيش العباسي) بغداد، ١٩٨٨ .
لقد ظهر خلال العصر العباسي الثاني رجال متميزون من الموالي في الميدان العسكري وكان خلفاء بني العباس يعتمدون عليهم في المهمات العسكرية لقمع التمرد في الداخل وللجهاد خارج دار الاسلام، مثل راغب الخادم مولى الموفق وغلام زرافة الذي اشتهر بحملاته ضد الروم سنة٢٩١هـ/٩٠٤م.

(٧١) F. Omar, The Comparition of the Abbasid Suffrt. B.C.A., 1968.

(٧٢) حول كل هذه المظاهر راجع كتابنا : العراق والتحدي الفارسي، بغداد، ١٩٨٧ .

(٧٣) العقد الفريد، ج٢ ص ٦٣ .

(٧٤) العقد الفريد ج٣ ص٤١٣ تقول الرواية : تخاصم اعرابي ومولى فدعا الاعرابي ان يكثر في العرب من امثال هذا المولى لأنهم «يكسحون طرقنا ويخرزون خفافنا ويحوكون ثيابنا» . ومعنى ذلك أنهم يقومون بخدمات مهمة في مجتمع المدينة الحضري. وقد لاحظ الجاحظ في منتصف القرن الثالث الهجري أنّ الموالي يسيطرون على تجارة العراق واقتصاده فهو يقول: (رسائل الجاحظ، تحقيق هارون ٢/٨٢):

تأملت اسواق العراق فلم أجد
دكاكيناً الا عليها المواليا

فأين هي إذن سياسة التمايز التي تتبعها الدولة والنظرة العنصرية للمجتمع تجاه الموالي. لو كان الأمر كذلك لحرم الموالي من هذه المشاركة والامتزاج مثلما تفعل اسرائيل وجنوبي افريقيا.

(٧٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢ ص١٣٠ .

(٧٦)الزبير بن بكار، الاخبار الموفقيات، ص ٢٣٢ .

(٧٧) الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، ص ٨٧.

(٧٨) حول هذا الموضوع راجع : بشار بن عواد معروف، الاسلام ومفهوم القيادة العربية للامة الاسلامية، ١٩٨٩، ومقدمة الشيخ سعيد حوى للكتاب آنف الذكر .

د. احمد مصطفى النشار

نظرية المعرفة عند الغزالي

قبل ديكارت

لم أتهيب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبي من الكتابة عن أبي حامد الغزالي؛ فهو شخصية موسوعية فذّة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين. وما لهذا تهيبت، انما كان تهيبي لأسباب اخرى أهمها ان الداخل الى رحاب الغزالي انما يسبح في بحر ماله نهاية والوصول الى شاطئه وهم كبير. فهيهات لأحد ان يستطيع الامساك بجوهر فكر هذا الرجل ربما لأنه هو نفسه قد صعب المهمة على كل قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكري الدائم، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكري الى آخر، وهو في تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض احياناً وقد تتوافق احياناً أخرى. إنه المتكلم، والفيلسوف، والمنطقي، والفقيه والامام والصوفي. إنه العقلاني صاحب منهج الشك، والمجادل الذي يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقه، وهو صاحب الرؤى الصوفية التي تستعصي على الافهام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها الى الله.

لخص الغزالي بشخصيته وبما كتبه الروح الاسلامية والفكر الاسلامي بصورة مركبة وفريدة. لقد اراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الفذة وبنهمه الشديد أن تتلخص لديه هذه الروح ويصبح الشاهد الأول والاخير على الفكر الاسلامي.. لقد أراد ان يكون مرآة ينظر فيها المسلم التقي العادي فيرى نفسه، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فيرى نفسه، ويا ليت الامر كان بهذه البساطة وإلا لقلنا إن الغزالي قد حقق ببراعته التوافق بين إسلام العوام وإسلام المجادلين والفلاسفة. لكن الواضح ان الغزالي انتصر لاسلام العوام والمتصوفة، وأعلن تكفير الفلاسفة في المسائل الخلافية الثلاث المشهورة، فاكتسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره، إنه الفيلسوف عدو الفلاسفة.. والعقلاني عدو العقل. فكيف اجتمعت لديه هذه التناقضات؟! وهل هي حقاً تناقضات؟؟.

لقد قتل الباحثون الغزالي بحثاً ودراسة، وكادوا يجمعون على أنه بالرغم من صعوبة دراسته، قد استطاعوا تتبع مشواره الفكري وتطوره الروحي فكان لهم أن أمسكوا بالخيط الفكري الذي ارتقى فيه الغزالي من احترام للمحسوس والمعقول الى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام والفلسفة على السواء وارتاح اخيراً الى طريق المتصوفة والى يقين الرؤى الصوفية. وبالطبع فإن دليلهم القوي على ذلك كان ما قدمه الغزالي نفسه من وصف لتطوره الفكري والروحي في «المنقذ من الضلال».

لكنني أشك كثيراً في هذا الاجماع، وأنظر الى هذا الوصف لتطور الغزالي الفكري على أنه، وان كان تطوراً

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ قسم الفلسفة.

تاريخياً لحياته ، فإنه لا يقدم الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالي لسبب أراه واضحاً ، هو ان الغزالي تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية كثيرة لم يكن في جوهره هو الامام المتصوف التقليدي الذي يرسم للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار - على حد تعبير استاذنا د. زكي نجيب محمود - ويصور لهم كيف يأكلون وكيف يشربون وكيف يتزاوجون . . . الخ . إن الظن بان الغزالي هو في النهاية الامام المتصوف ظن خاطىء في اعتقادي .

ان الغزالي فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ عقلانية وشكية وتحليلية . إنه صاحب الموقف الفلسفي الفريد في تراثنا الاسلامي ، ذلك الموقف الأصيل ذو الأبعاد العميقة التي قد تخفى كثيراً على من درجوا على تسطيح الغزالي ونسبته مرة الى المتكلمين ومرة الى المتصوفة واعتبروه في هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص .

ان اخلاص الغزالي للدين الاسلامي كان أعمق من كونه مجرد فقيه أو متصوف. إن اخلاصه يبدو أكثر ما يبدو في ادراكه بحسه الحضاري الفذ أنه لا بد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التي يموج بها العصر . وكان أخص خصائص هذه الوقفة أنها كانت وقفة فلسفية عقلانية متميزة اعتبُرها بحق علامة على أصالة الغزالي الفكرية بحيث تضعه دون أدنى مجاملة في مصاف أعظم الشخصيات الفكرية في تاريخ الفلسفة العالمية .

وتبدو أول عناصر هذه الاصالة الفكرية من النظر في أطوار حياته الفكرية لا كما رواها هو فقط ، بل كما يجب ان نفهمها بربطها بظروف عصره ومحاولة استكشاف ما بين سطوره وقد حوت الكثير مما لم يقله صراحة .

إنه أبو حامد الغزالي الذي ولد في منتصف القرن الخامس الهجري أي سنة ٤٥٠هـ في مدينة طوس[١]. ويمكن التاريخ لحياته الفكرية على أنها مرت بأطوار أساسية ثلاثة : أولها: طور النشأة والتلمذة ؛ ويمتد هذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨هـ . وقد ولد الغزالي لأب كان فقيراً متصوفاً لا يأكل الا من عمل يده في غزل الصوف ، ويختلف الى مجالس الفقهاء والمتصوفة في أوقات فراغه ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم . ولما بلغ الغزالي الابن أشده تعلم القراءة والكتابة ، وحينما توفي والده وهو ما يزال صغيراً تعهد بتربيته واستكمال تعليمه هو وأخيه أحد أصدقاء والدهما الذي أنفق على تعليمهما ما معه من مال أبيهما ، ولما نفد المال وكان الرجل فقيراً فقد أوصاهما بالالتحاق بإحدى المدارس التي كانت تمد الوافدين اليها بما يلزمهم من نفقات ليواصلا تعليمهما .

بدأ الغزالي دراساته بتعلم الفقه في بلدته على يد الراذكاني الطوسي ، ثم رحل عن بلدته وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم على يد نصر الاسماعيلي حتى علق عنه التعليقة (وهي مجموعة كتب في مخلاة) في الاصول وعاد بعدها الى طوس . وقد حدث له في طريق عودته ما لم ينسه قط حيث هاجمه اللصوص وأخذوا كل مامعه وما حاول ان يرد تعليقته - التي هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها - من زعيم اللصوص قال له: كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم؟! ، فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة ان يحفظ كل ما يعرفه . وقد قضى ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما في تعليقته.

وما ان انتهى من ذلك بدأ رحلة اخرى في طلب العلم على يد ضياء الدين الجويني إمام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف . وقد كان له ما أراد حيث وجد هناك أصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقة الى كل جديد في المعرفة والعلم .

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركاً للفطرة الغزالية ومشعلاً لتلك النار ، فجد واجتهد في تحصيل تلك العلوم التي كانت مشهورة ومعتمدة في ذلك الوقت فأتى عليها جميعاً من فقه وأصول وعلم كلام وخلاف وجدل . ولذلك قال بعض المؤرخين ان هذه الفترة التي قضاها الغزالي تعد من أخصب أيام حياته العلمية ، فقد برع في أثنائها في المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف ، لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت . وعقليته قد نضجت وأثمرت . وكان قد استقر به الحال وتزوج وأنجب . وقد ظل في مكانه الى وفاة أستاذه إمام الحرمين عام ٤٧٨هـ ، فغادرها بعدها وكان قد بلغ عمره آنذاك الثمانية والعشرين عاماً ، واختلف المؤرخون حول سبب سفره فمنهم من يرى ان السبب في ذلك هو تسمم الجو العلمي من حوله حيث خلق له نبوغه خصوماً وحاسدين . وآخرون يرون انه غادرها لكي يذهب الى المعسكر حيث حُكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقي الذي كان يقدر العلم والعلماء تقديراً خاصاً .

وربما يكون السبب في تقديري مزيجاً من هذا وذاك ، فقد رأى نفسه وقد مات أستاذه بين تلاميذ لا يستفيد منهم شيئاً ووسط جو علمي غير مثمر .

وأيا ما كان السبب فإنه برحلته تلك بدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التي تمتد من عام ٤٧٨هـ الى عام ٤٨٨هـ ، وهو طور الاستاذية ، حيث عاش في هذه الفترة حياة المعلم ، وان كان قبل ذلك قد القى دروساً وعلماً الا انه مع ذلك كان يجلس كتلميذ أمام استاذه إمام الحرمين. وقد تحقق للغزالي كل ما أراده من اتجاهه الى المعسكر واقامته فيها حيث نظام الملك الذي كان اعلى رجل في الدولة السلجوقية مكانة وحباً للعلم ، وكان قد أسس العديد من المدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالي بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه في الآفاق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس في مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤هـ . وقد قضى الغزالي تلك السنوات في عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول الى الحقيقة مع التلاميذ والاتباع ، كما انه بلا شك قد قضاها يكتب ويؤلف . ويبدو انه قد انشغل انشغالاً شديداً في تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التي اختلفت حولها الفرق الاربعة التي تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها آنذاك وهي المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية (أي اصحاب الامام المعصوم) والصوفية .

وقد أجهد الغزالي نفسه إجهاداً شديداً في تقصي الحقيقة بين هذه الفرق فكان ان حصل كل أرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى . وقد حكى لنا كيف تنقل بين هذه الفرق تفصيلاً في «المنقذ من الضلال».

على أي حال ، لقد انتهى الى التشكيك في كل شيء حتى في مهنته مهنة التدريس التي عافتها نفسه أخيراً ، فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحققا له بلا شك. لكن الذي حيره كثيراً هو كيف يتخلص ببساطة من كل هذه العلائق التي ربطته ببغداد وبالمدرسة النظامية وبالتلاميذ والاتباع. لقد كان في واقع الامر متردداً بين أن يظل على ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية الى العمل من أجل الآخرة ، فهو يصف حاله آنذاك بقوله «لم أزل أتفكر في الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفترها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام ومنادي الايمان ينادي

الرحيل ! الرحيل! . . »[٣].

وظل على هذه الحال من التردد حوالي ستة أشهر الى ان «جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس»[٤]. واحتار الاطباء حتى انقطع املهم في علاجه، فكأنه كان أمراً إلهياً ، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالي أخيراً ، إذ سهل الله على قلبه الاعراض عن الدنيا بجاهها ومالها وأصحابها ، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه «إلا قدر الكفاف وقوت الاطفال»[٥] . وبمغادرته بغداد يبدأ الغزالي مرحلة جديدة من حياته.

إنه الطور الثالث من حياته الفكرية الذي يمتد من نهاية عام ٤٨٨هـ حتى وفاته عام ٥٠٥هـ . ونستطيع ان نطلق عليه طور العزلة والتصوف ؛ حيث ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثاً عن مكان يخلو فيه الى نفسه واتجه اول ما اتجه الى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول أنه قضاهما «لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى»[٦]. وقد كان يقضي وقته معتكفاً في مسجد دمشق . وقد انتقل من دمشق الى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان «يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ، ثم تحرك في نفسه ـ بعد هذه المدة التي قضاها هادىء النفس مستقر المقام مع الله ـ داعي الحج فاتجه الى مكة ليؤدي فريضة الحج ويستمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام»[٧].

ولما شعر بعد ذلك أنه إنما قد اتجه الى الله كلية ، ولن يؤثر فيه عودته الى الاهل والوطن عاد وكان في عودته حريصاً على «الخلوة وتصفية القلب بالذكر» رغم بعض الانشغال «بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش» التي كانت تشوش عليه صفوة الخلوة[٨].

وقد ظل على هذه الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ باسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها ان يتوصل بما انكشف له في أثناء تلك الخلوات الى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة . إنه يقين الصوفية الذي أخذ الغزالي يعلمه لتلاميذه ومريديه . وشتان ما كان يعلمه لتلاميذه في استاذيته الاولى في حياة أستاذه إمام الحرمين ، وبين ما يعلمه لهم الآن ؛ انه يعلمهم الآن العلم الذي به يُترك الجاه وحب الدنيا . لقد مكث الغزالي ماشاء الله له ان يمكث ثم انتقل الى مسقط رأسه فلم يبرحها حتى وفاته في عام ٥٠٥هـ ، بعد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشاعر الروحية الفياضة . وقد تميزت حياة الغزالي الفكرية بملامح ثلاث :

اولها : إحساسه منذ صغره أنه صاحب رسالة؛ فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث ادرك ان الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكرياً في عصره إنما يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع . ولم يكن ذلك ممكناً الا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل الى حقيقة هذه الفرق وجوهر ماتدعو اليه بنفسه ، وخرج من هذا البحث المضني برفض ما تدعو اليه معظم هذه الفرق . وعبر عن ذلك الرفض في مؤلفات عديدة منها «فضائح الباطنية» و«تهافت الفلاسفة». ومن الرفض والسلب ظهرت الافكار الايجابية لديه حيث اختار في النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها الى الله .

ولقد أدى الغزالي رسالته بتمرير المنطق ـ رغم الحملة الشديدة عليه من غلاة الفقهاء ـ وإلباسه ثوباً اسلامياً في «القسطاس المستقيم». كما حاول جر الفلاسفة الى ان يكونوا إسلاميين بدلاً من اقتصارهم على متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التي جعلتهم يخالفون دينهم في تلك المسائل الثلاث

(انكار بعث الاجساد ـ انكار علم الله بالكليات ـ القول بقدم العالم)[9]. وكان في ذلك مثالاً للمسلم الحق الذي يعي ان الاسلام ، ليس ـ كما يردده غلاة الفقهاء ورجال الدين ـ ضد العلم ، بل هو دعوة أصيلة الى العلم ، أي علم ، إذ ان «الحق لا يضاد الحق» كما كان يردد دائماً .

أما ثاني هذه الملامح في حياة الغزالي الفكرية ، فهي سعة الأفق والايمان العميق بحرية الفكر ؛ لقد كان في ذلك مثالاً للفيلسوف الحق ، كما كان مثالاً للامام المجتهد الحق . لقد كان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين وكذلك مع الفلاسفة الخارجين على دينهم ، ومع المشركين والملحدين دون حنق او جحود لفضل أحدهم . لقد كان يتمثل جيداً الآية الكريمة: «أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» ، كما كان يعرف أهمية الالتزام بأصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط انجازاً أرسطياً يونانياً ، بل لقد بلغ من جرأته وقوة منطقه وعمق معرفته ان استخرجهما من القرآن الكريم . واكد في «القسطاس المستقيم» أنها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان[10] ، وأراد بذلك ان يثبت لعامة الناس ان دفع الحجة بالحجة ، وان تقديم البرهان والدليل والاستدلال ، انما هو دعوة قرآنية يجب ان يتمسكوا بها .

كان يعي ان الاسلام رسالة عامة لجميع البشر ، وان المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الأديان والفلسفات إنما اساسها الجدل بلا تعصب ، والفهم بلا مغالاة ، والابداع بدلاً من الاتباع ، والاجتهاد بدلاً من الجمود . وإذا كان البعض سيحتج على ما نقول بـ«احياء علوم الدين» ، فإن الغزالي في «الإحياء» كان يرسم لحياة المسلم العادي الطريق السوي . أما أرباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شأن آخر . أليس هو القائل في هذا الكتاب نفسه «وانما حق العوام ان يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم ، ويتركوا العلم للعلماء»[11] . أليس هو القائل في «المضنون به على غير أهله» : «اعلم ان لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها ومن أهدى نفائس صنعة الى غير أربابها فقد ظلمها»[12] . ومصداق ذلك ما قاله في مستهل «الاقتصاد في الاعتقاد» في اطار بيانه لأقسام الكتابة والغاية منه «أنه ليس مهماً لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين»[13] .

أما ثالث تلك الملامح الفكرية في حياة فيلسوفنا ، فقد كانت الصدق مع النفس الذي كان السبب المباشر في هذه الاصالة الفكرية الفريدة في التراث الاسلامي . فالغزالي لم يختر الطريق السهل ولم يركن الى الحقائق الجاهزة لدى أي فرقة من الفرق العديدة في عصره . لقد كان صادقاً مع نفسه حينما جاهر بأنه إنما يشك في ادعاءات أصحابها ، وان عليه ان يفحص تلك المبادىء التي يؤمنون بها ، وان يبحث عن الحقيقة بعقله الواعي الذي لا يسلم بالموروث ، وبقلبه المفتوح لكل الآراء . ولقد حكى لنا الغزالي بكل الصدق مع النفس هذه التجربة الفريدة في رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك الى ان استقر به المقام اخيراً وارتاح عقله الوثاب وهدأت عواطفه الثائرة الحائرة .

ان هذه التجربة التي عاشها الغزالي وعبر عنها بصدق ووعي ، كانت على حد علمي اول وصف لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف بعد «الرسالة السابعة»[14] لأفلاطون ان اعتبرناها أدخل في هذا المجال على الرغم من انه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لأن يؤرخ فيها لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابعت في مطلع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التي حكى فيها اصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية . وكان من أشهر هذه المؤلفات كتابيّ ديكارت «مقال عن المنهج»

و«التأملات»[٥] ، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالي في «المنقذ من الضلال» يؤكد ـ دون ادنى شك لديّ ـ تأثر الفيلسوف الفرنسي بفيلسوفنا الاسلامي وأخذه عنه .

على أي حال ، لقد انعكست هذه الملامح في فكر الغزالي ، إذ نلمسها في كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية ؛ فقد واجه عصره الفكري بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير في الوقت الذي اصبح فيه بعد ذلك مسيطراً سيطرة تكاد تكون تامة على الفكر الاسلامي طيلة ثماني قرون ولا يزال هو الامام وحجة الاسلام الى يومنا هذا .

ويمكن ان يكون فهمنا للغزالي أعمق اذا ما قسمنا الحديث عن فلسفته الى قسمين ؛ القسم الاول: هو الجانب السلبي النقدي ، والقسم الثاني هو الجانب الايجابي البنائي .

أما الجانب الاول ؛ فقد ركز الغزالي فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو إخلاصه للاسلام . وكان في نقده نزيهاً موضوعياً . لقد نظر في موقف الناس من الفلسفة والفلاسفة فوجد انهم فريقان متطرفان ، فريق ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بدهي الصحة واضح البرهان ، أما الفريق الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد ، فكان ان هاجمها الغزالي ونقد تطرف الفريق الاول حيث اوضح ان الدين اذا كان ينبغي ان يُنصر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم في جميع أقوالهم حتى انكار مثل قولهم في الخسوف والكسوف ، ورغم ان ما قالوه على خلاف الشرع ، كان الدين إذن مبنياً على الجهل وانكار البرهان القاطع ، وهو مما لا يشتبه في فساده .

قال فيلسوفنا : «لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار العلوم الرياضية وأمثالها من البرهانيات ، إذ ليس في الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا في هذه العلوم تعرض للامور الدينية . ولأن ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح إذ الحق لا يضاد الحق»[٥] .

أما الفريق الثاني، الذي يتبع الفلاسفة دونما تمحيص او مناقشة ، فقد رد عليهم بان الدين لو كان حقاً ـ وهو حق ـ ما خفي على هؤلاء الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم .

وهذا الرد الذي قدمه الغزالي على الفريقين ـ كما يقول صاحب مقدمة «معيار العلم» ـ له وجهان: الاول انكار نسبة الجحود الى الحكماء إذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف في التفصيل . الوجه الثاني أنه لا يلزم من اصابة مشاكلة الحق في موضع إصابته في سائر المواضع ، ولا يجب ان يكون الحاذق في صنعة حاذقاً في بقية الصنائع ؛ فلا يلزم من اتقان الرياضيات احكام الالهيات مثلاً . ومن ثم فإن تقليد الفلاسفة في دعاويهم وأدلتهم جميعاً قابل للتزعزع بعواطف الاعتراض والرد . ولذلك فقد الف الغزالي تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونين بالشرائع فساد التسرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن في مجاريه[٦] .

وكما رد الغزالي على الفلاسفة وأثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة او تمحيص . فقد كشف عن أضاليل الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلاً في «فضائح الباطنية» بعد ان استكشف أسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريع الانتشار في ذلك العصر؛ فقد استفحل أمر الباطنية في عصره دينياً وسياسياً وبثّ دعاة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمي «المستنصر بالله» ضد الخليفة العباسي خليفة كل المسلمين

«المستظهربالله» . ولذلك فقد هدف الغزالي من رده عليهم التقليل من خطرهم الديني والسياسي معاً[17].

ولقد كان اهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بإبطالهم نظر العقول واعتمادهم المطلق على عصمة الامام إذ يبطل ذلك الرأي ووجوب التعليم. وقد جاء رده مستخدماً الحجة المنطقية والبرهان العقلي حيث يقول مستنكراً اعتقادهم «كل ما عرفتموه من مذهبكم؛ من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأي ووجوب التعليمة بماذا عرفتموه؟ ودعوى الضرورة غير ممكنة . فيبقى النظر والسماع. وصدق السمع ايضاً لا يُعرف ضرورة فيبقى النظر ، وهذا لا مخرج عنه»[18]. إنه يؤكد في ذلك أنهم لا يملكون دليلاً عقلياً على عصمة الامام ، فما بالنا بالدليل النقلي الديني. إن مثل هذا الدليل لا يوجد على الاطلاق ؛ إذ ليس هناك معلم معصوم بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه قد أبان عن طريق الرشد وأوضح المحجة واكمل الحجة وأتم الارشاد والتعليم فقال: «اليوم اكملت لكم دينكم».

واذا كان ذلك الجانب من الرد لا يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين، فإنه ألزم للناحية الدنيوية، ويصدق اكثر على العلوم النظرية العقلية ، فليس في العقيدة ولا في الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الرأي فيها كما انه لا حاجة فيها مطلقاً لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص في هذا العلم او ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال، فالغزالي لا يرضى عن المتعلم التابع، أن كان المعلم ضرورياً في أي علم نظري فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة «ثم يرجع العاقل فيه (أي فيما يتعلم من منهج المعلم وأدلته على آرائه) الى نفسه فيدركه بنظره . وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو أفسق الخلق واكذبهم. فإنا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبيهه فلا نحتاج فيه لمعصوم»[19].

وقد أكد الغزالي في مقابل جمود هؤلاء عند آراء ما يسمونه بالمعلم او الامام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم، اكد على ضرورة اختلاف الرأي إذ ان «الفقهيات لا بد فيها من اتباع الظن فهو ضروري، كما في التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح ، فإن كل الامور المصلحية تبنى على الظن . والمعصوم كيف يغني عن هذا الظن، وصاحب الشريعة (أي النبي) لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن في الاجتهاد وفي الاعتماد على قول أحاد الرواة عنه وفي التمسك بعموميات الالفاظ، وكل ذلك ظن عُمل به في عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته»[20].

أيمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الاسلام ان نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم ان يتحرروا وان يرفعوا القيود التي وضعوها على عقولهم، وان يزيلوا الغشاوة عن أعينهم ، وان يمتثلوا لرأي إمام معصوم؟

على أي حال ، لقد استطاع الغزالي ببراعة ان يرد على حجج الباطنية، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التي خرجوا فيها عن الدين ردوداً قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها، ومستنداً على الادلة القرآنية ان استندوا اليها .

ولا شك في ان آراء الغزالي الايجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التي خاضها. ولأن بحره كما قلنا من قبل ممتد امتداداً يكاد يكون لا نهائياً، فإننا سنقصر حديثنا على أهم ما نراه ممثلاً للروح الغزالية الحقة ، إنه المنهج ! منهج المعرفة الذي يعبر بصدق عن روح الغزالي الفكرية المغامرة الحرة التي ان دخلت اطار منهج معين استنفدت كل سبله واستخلصت نتائجه وحينها تستشعر أنه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره الى منهج آخر اكثر سعة واكثر إثباتاً لليقين واكثر إدراكاً للحق .

ولنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالامساك بالحقيقة فيقول: «لقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا»[٢١].

ولكن أي طريق سلك هذا الفتى الذي ولع بالسعي الى إدراك حقائق الأمور منذ صغره؟؟.

إنه طريق العقل، لقد اتبع منهجاً عقلياً يقوم على فكرتين أساسيتين، فكرة «الشك» وفكرة «الحدس الذهني». وهاتان الفكرتان يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيراً شافياً ضافياً حينما يقول «ان العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى منه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً، فإني إذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة. فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسبب في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا»[٢٢].

وان كان ذلك كذلك فيما يتعلق بأنه يقيس «العلم اليقيني» بالانكشاف والحدس الذهني الذي «لا يبقى معه ريب» فأين مرحلة الشك من ذلك! إنها بالتأكيد مرحلة سابقة منطقياً على هذا اليقين العقلي الواضح بداهة ودون حاجة لدليل، لكنها عند فيلسوفنا لم تأت الا بعد ادراكه السابق لماهية العلم اليقيني، حيث انه فتش بعد إدراكه لمعنى العلم اليقيني في علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة إلا «في الحسيات والضروريات». ومن هنا فقد وثق في المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول الى ذلك «العلم اليقيني». وقد عبر عن ذلك قائلاً «فأقبلت بجد بليغ اتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني ان اشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ايضاً»[٢٣]. وأخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات؟»[٢٤].

إذن لقد بدأ الغزالي طريق البحث عن الحقيقة من الثقة في الحس والمحسوسات لكنه لم يلبث ان وجد ان شكوكاً تحيط باستخدامه أدوات الحس في المعرفة بعد ان شكّ من قبل في التقليديات الموروثة.

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال ابراز التناقضات التي تقدمها لنا أدوات الحس وخاصة البصر فهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفس الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته[٢٥].

ولما كان ذلك كذلك، فقد انتقل الى البحث في العقل ومعارفه «فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الاوليات كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً»[٢٦]. وسرعان ما ثارت الشكوك في نفس الفيلسوف حول قيمة هذه الأوليات

العقلية ، إذ يصور لنا الغزالي الصراع الذي ثار بين الحس والعقل ، فإن كان العقل قد شك من قبل في قيمة الحس ، فإن الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالي يقول: «بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي فجاء العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر!»[٢٧] .

وقد تمهل فيلسوفنا في الحكم على العقليات وأخذ يتأمل المشكلة ، حيث «توقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا شك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها . لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها»[٢٨] .

كان ذلك هو موقف الغزالي من «الحس» و«العقل» كأداتين للمعرفة وتحليله لمدى صدق ما ينقلانه من معارف لنا . وفي ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت أبي الفلسفة الحديثة في حالة الشك التي عاشاها وفي كيفية انتقالها منه الى اليقين . وانك لواجد فقرات باكملها من «منقذ» الغزالي تتشابه حرفياً مع فقرات من «تأملات» ديكارت احياناً ومن «مقاله عن المنهج» أحياناً أخرى[٢٩] . لقد عاش الفيلسوفان التجربة المعرفية نفسها تقريباً ، ويبقى للغزالي السبق الزماني والاصالة غير المسبوقة . كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التي دامت على حد تعبيره «قريباً من شهرين» في معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت شكاً منهجياً مفتعلاً حيث اتخذ من الشك منهجاً متعمداً يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكي يعرضها على ميزان الحدس والوضوح الذاتي، فما اتضح صدقه وضوحاً لا يحتمل أي شك يؤمن به ويعتقد فيه .

ولا يظنن احد ان تلك التجربة المعرفية التي عاشها فيلسوفنا الاسلامي كانت مجرد تجربة نفسية خرج معها الى يقين الصوفية دونما اعلاء لشأن العقل الانساني وقدرته على الوصول الى اليقين ؛ فلقد كانت تلك التجربة ـ رغم أبعادها الشعورية النفسية التي وصفها صاحبها ـ تجربة واعية باهمية دور الحواس والعقل في المعرفة . لقد كان على وعي كامل بضرورة اعمال العقل الفردي في كل ما ورثه الانسان من معتقدات وآراء .

لقد اكد الغزالي قبل رينيه ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون ان صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن شأنه . بل يقام على البرهان . انظر الى قول الغزالي في «ميزان العمل»: «من الناس من يقولون الرأي عن هوى ، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو وأفلاطون ، والاغلب ان من يسمع لهم لا يطالبهم ببرهان ، لموافقة قولهم لطبعه . . . إنه لمن العجب ان السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان اكثر من نسبة الخبر الى صاحبه. مع انه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان». انظر اليه يقول «من لم يشك لم ينظر . ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[٣٠] .

ولست أجد فيلسوفاً عقلانياً قدم حججاً ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالي ؛ فلقد حصر في

«مشكاة الأنوار» نقائص ممثلة في احداها وهي حاسة الابصار فوجدها سبعة «أما الأولى : ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ؛ إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه . . أما الثانية: ان العين لا تبصر ما قرب منها قرباً مفرطاً ولا ما بعدها ، والعقل عنده يستوي القريب والبعيد ويعرج في طرقه الى اعلى السموات رقياً وينزل في لحظة الى تخوم الأرض هوياً بل إذا حقت الحقائق انكشف أنه منزه عن ان يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذي يعرض بين الاجسام فإنه انموذج من بحور الله تعالى ولا يخلو الانموذج من محاكاة وان كان لا يرقى الى ذروة المساوقة . . أما الثالثة : فهي ان العين لا تدرك ما وراء الحجاب ؛ والعقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السماوات وفي الملأ الاعلى والملكوت كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة أعني بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه . . أما الرابعة : فهي ان العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الاعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء وأسرارها ويدرك حقائق أرواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها . . أما الخامسة : فهي ان العين تبصر بعض الموجودات ، إذ تقصر على جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الأصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوى المدركة أعني قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصىٰ ولا تعد . . السادسة : ان العين لا تبصر ما لا نهاية له فإنها تبصر صفات الاجسام المعلومات . والأجسام لا تتصور ان تكون متناهية . . أما السابعة : ان العين تدرك الكبير صغيراً فترى الشمس في مقدار حجر والكواكب في صورة دنانير منثورة على بساط أزرق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الارض أضعافاً مضاعفة . . .»[31] .

وبالطبع فإن تأثر الغزالي هنا بارسطو واضح ، ولست أشك في انه قرأ كتاب «النفس» او أحد شروحه او ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الاسلام كالفارابي أو ابن سينا وكانوا في ذلك متأثرين كثيراً بما نقلوه عن ارسطو ؛ فما عدده الغزالي من قصور في ادراكات العين الحسية ؛ ومقارنته بين الادراك الحسي مثلاً في الابصار وبين الادراك العقلي موجود بصورة او بأخرى في كتاب «النفس» والكتاب الاول من «الميتافيزيقا» لأرسطو[32].

وعلى أي حال، فقد عبر الغزالي عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيراً واضحاً واضاف اليها الكثير من عنده . كما استنتج منها ان «العقل اولى بان يسمى نوراً»[33] . واستنتج ايضاً ان «العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور ان يغلط بل يرى الاشياء على ماهي عليه»[34] . لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التي اعطاها الغزالي للعقل في نظريته في المعرفة الا انه لم يتغافل عن نواقصه ، وأكد محدوديته ؛ فقد اضاف بعد كلماته السابقة ان «تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلي الاسرار»[35].

لقد اكد فيلسوفنا ان العقل الانساني لا يمكنه التملص من نوازع الوهم والخيال الا بعد الموت ، اللهم إلا اذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء العقلي - النفسي يتيح للانسان مرتبة اعلى واعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التي لا تحتاج «لنظم دليل او ترتيب كلام» وهي تتم «بنور يقذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر

المعارف»[36] .

لقد وصل الغزالي بنا هنا الى ارقى الدرجات المعرفية ، انها درجة «الحدس الصوفي» التي تتضاءل الى جانبها المعرفة الحسية او المعرفة العقلية الاستدلالية . ان هـذا الحدس او الكشف الصوفي يتيح المعرفة بما لا يمكن ان تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل .

ولست أرى هنا ما يراه معظم الدارسين للغزالي من أنه قد ابطل الحواس والعقل لصالح هذا «الحدس الصوفي» ، وان اسندوا في رأيهم هذا الى الكثير مما قاله الغزالي في ذلك . والذي عبر عنه بوضوح في «القسطاس المستقيم» بقوله: «أما ميزان الرأي والقياس ، فحاشى لله ان اعتصم به فإنه ميزان الشيطان»[37]، فـإني ادعـوهم ان يستكملوا قـولـه في نفس الموضع «ومن زعم من اصحابي ان ذلك ميـزان المعرفـة ، فأسأل الله تعالى ان يكفيني شره عن الريبة فإنه للدين صديق جاهل»[38] ؛ فهو هنا كما في كل المواضع التي يرفض فيها ميزان العقل انما يرفض تدخل العقل في مناقشة الأمور الغيبية الالهية إذ ان «هذه دقائق لا تدرك الا بنور التعليم المقتبس من اشراق عالم النبوة»[39] . ففي أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالي بقوله: «اياكم ان تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً فإن ذلك شنيع منفر . . اياكم ان تخالفوا الأمر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا»[40].

لقد اطمأن الغـزالي اذن الى «الحدس الصـوفي» لانه وجد فيه المنهج الاصلح لادراك جوهر هذه الامور الغيبية بما يفيضه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهـارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل . لكنه لم يقصد مطلقـاً في أي مرحلة من حياته الفكرية الى التقليل من شأن الحواس او العقل ؛ فلكل منهما ميدانه الذي يصول ويجول فيه دونما قيد ؛ فللحواس ان تعرف الظاهر وتسلم معـارفها للعقـل الذي يحكم ويحلل ويستدل ويصول ويجـول في ميدان المعقـولات وآفاق الكون الشاسع يتأمله ويدلي بـدلوه فيـه وليكشف ما استطاع ان يكشف من أسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته . لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها الى ما لا يمكن ان يأتيه اليقين فيه ألا وهي الأمور الغيبية .

وما أشبه الغزالي هنا بكانط الفيلسوف الالماني العظيم في القرن الثامن عشر حينما حدثنا في «نقد العقل الخالص» عن حدود المعرفة العقلية فأكد ان العقل الانساني «محمل باسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها ان يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع ايضاً ان يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات»[41].

واذا كان ذلك كذلك ، فليتوقف العقل الانساني عن الجدل فيما لا يستطيع ان يصل فيه الى يقين ، وليسلم ـ من زاوية عملية أخلاقية ـ بوجود هذه الحقائق على انها افتراضات او مسلمات للعقل العملي ، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس[42].

إن الغزالي وهذا شأن يخصه قد ارتضى في النهاية ان يكـون صوفيـاً رغبة في التقـرب الى الله لأن «الصوفيـة هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وان سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق واخلاقهم أزكى الاخلاق»[43]. لقد ارتضى هذا الطريق الصوفي وذلك المنهج الحدسي الكشفي ايماناً بأنه الطريق الأصوب للتقـرب الى الله ، وبأنـه المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها . وليس في هذا أي تجنٍ على العقل او رفض لعلومه . ولأكرر ما نقلناه عنه من قبل «لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم» ولأضف قوله في «المنقذ»: «أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً واثباتاً بل هو النـظر في طرق الأدلـة والمقاييس . . وان العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس

في هذا ما ينبغي ان يُنكره»[4].

وقد يندهش البعض إذا ما قلنا ان للعقل - عند الغزالي - دوراً أساسياً بالنسبة للطريق الصوفي؛ إذ ان العلم اللدني لا يكون - في نظره - الا بعد استيفاء «ثلاثة أوجه أحدها: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من اكثرها. والثاني: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث: التفكر فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب.. فالمتفكر إذا سلك طريق الصواب يصير من ذوي الالباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً عاقلاً ملهماً مؤيداً....»[5].

بل ان الغزالي قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد، اولئك الذين اذا «سكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم: أنا الحق. وقال الآخر: سبحاني ما اعظم شأني. وقال الآخر: ما في الجبة غير الله..». لقد احتج عليهم بالعقل قائلاً: «.... فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد....»[6].

فكان الغزالي إذن يريد ان يؤكد ان من الممكن ان ينكشف للصوفي ما لا يمكن للعقل ادراكه، ولكن ليس من الممكن اطلاقاً ان يكشف له عن شيء يحكم عليه العقل بالاستحالة. فالعقل هو الميزان الذي قيضه الله للانسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها.

ان الغزالي إذن فيلسوف عقلاني في المقام الاول. يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل. كما يعرف متى ينبغي ان يتوقف كلاهما، وتكون المعرفة بعد ذلك - ان أردنا مواصلة الطريق - موكولة للحدس الصوفي، الذي هو درجة معرفية عليا - تأتي بعد ما تستوفي طرائق المعرفة الاخرى عملها وتحصل النفس علمها - كما انه في نفس الوقت موقف من الحياة واتجاه بالكلية الى الله. ولذلك فهي درجة مقصورة على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص.

لقد قدم الغزالي نظرية في درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود، كما تميزت بأنه اسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية الى الاسلام واستخرج معالمها من «القرآن». فكان اول من حاول بحق إقامة نظرية المعرفة على قاعدة اسلامية وطيدة. وفي تصوري ان هذا هو جوهر ما حاوله الغزالي من جهد مضنٍ على مدار مؤلفاته وخاصة في «القسطاس المستقيم» الذي حاول فيه أسلمة المنطق، و«المنقذ من الضلال» الذي قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولاً أسلمة المعرفة.

وفي هذا الاطار الجديد فليتنافس الباحثون في درس الغزالي وفهمه دونما حدود. فهو عبقرية فلسفية اسلامية اصيلة لم تلق بعد الانصاف الذي تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء في الفلسفة أم في الدين، رغم آلاف الصفحات التي كتبت عنه شرقاً وغرباً.

الهوامش

(١) د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري: دار الشروق، القاهرة - بيروت، بدون تاريخ، ص ٣١٨ - ٣١٩ وأيضاً ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) أنظر: في حياة الغزالي: د. سليمان دينا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م، الفصل الثاني، ص ١٨ وما بعدها.

(٣) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال: القاهرة، مكتبة الجندي ، ١٩٧٣م، ص ٧١ .

(٤) المصدر نفسه: ص ٧٢ - ٧٣ .

(٥) المصدر نفسه: ص ٧٤ .

(٦) المصدر نفسه .

(٧) المصدر نفسه : ص ٧٥ .

(٨) المصدر نفسه .

(٩) أنظر في ذلك : الغزالي: تهافت الفلاسفة .

وكذلك: المنقذ من الضلال: ص ٥١ - ٥٢ .

(١٠) انظر: الغزالي: القسطاس المستقيم: المنشور في «القصور العوالي من رسائل الغزالي» ، الجزء الاول، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٩ وما بعدها .

(١١) الغزالي: احياء علوم الدين، الجزء الثامن، ص ٦٣.

(١٢) الغزالي: المضنون به على غير أهله: المنشور في «القصور العوالي من رسائل الغزالي» ، الجزء الثاني ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة، ط٢ ، ١٩٧٠م، ص ١٢٥ .

(١٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد : تحقيق مصطفى القباني الدمشقي ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٢٠هـ ، ص ٣ .

(١٤) انظر: Plato: Letter v11 in Phaedrus and Letters v11 and v111, translated by w. Hamilton, Penguim Books, 1973.

(١٥) انظر: مقدمة تحقيق: معيار العلم في فن المنطق للغزالي ، ص ٨ .

(١٦) المصدر نفسه: ص ٨ - ٩ .

(١٧) انظر: مقدمة د. عبدالرحمن بدوي لكتاب: الغزالي: فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت، بدون تاريخ ، ص . ح .

(١٨) الغزالي: فضائح الباطنية: ص ٨٦ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .

(٢٠) المصدر نفسه: ص ٩٦ .

(٢١) الغزالي: المنقذ من الضلال: ص ٢٥ .

(٢٢) المصدر نفسه: ص ٢٦ .

(٢٣) هو يقصد هنا أنه بدأ يشكك في قيمة المحسوسات بعد ان تشكك قبل ذلك في التقليديات ، أي في كل ما هو تقليد أعمى مما كان شائعاً في عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فإن كان أبواه يهوديان أصبح يهودياً ، وان كانا من النصارى يصبح نصرانياً .. وهكذا. [انظر: المنقذ: ص ٢٥ - ٢٦] .

(٢٤) المصدر نفسه: ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢٥) المصدر نفسه: ص ٢٩ .

(٢٦) المصدر نفسه: ص ٢٩ .

(٢٧) المصدر نفسه .

(٢٨) المصدر نفسه : ص ٣٠ .

(٢٩) انظر: Descartes: Discourse on Method and the Meditations: translated by F.E.Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

لقد وجدت فيها وجدت بعد ما كتبت هذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدي زقزوق في كتابه «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» ولشد ما دهشت من انه شغل بنفس القضية التي ترددت في اثارتها بوضوح وهي قضية تأثر ديكارت بالغزالي وهل قرأ ديكارت «منقذ» الغزالي أم لا ؟! . ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه في هذه القضية في مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن ان احد الباحثين التونسيين وهو الكعاك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب «المنقذ» للغزالي ، ووجد ان ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالي الشهيرة «الشك اول مراتب اليقين» ووضع تحتها خطاً احمر ثم كتب على الهامش ما نصه «يضاف ذلك الى منهجنا» . [انظر : د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١م ، ص٦].

ولست أجد أي مجال للتشكيك في هذه الرواية حيث ان ذلك واضح للعيان إذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الاشارة اليها ونص الغزالي. ولست ادري متى نفيق ونعيد النظر في فهم الغزالي لا على انه هدم الفلسفة في الشرق. كما نعيد النظر فيمن يلقب بأبي الفلسفة الحديثة في أوربا؛ فليس من شك ان الغزالي لو كان قد فهم جيداً لكان له نفس التأثير الذي كان لديكارت ؛ فالمنهج هو نفس المنهج ، والفلسفة المدرسية الأرسطية التي هاجمها ديكارت هي نفسها التي كان الغزالي يهاجمها قبله بخمسة قرون .

(٣٠) هذه النصوص نقلاً عن : د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص٣٢٨ - ٣٢٩ . وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت في: Descartes: Discovrse on Method: Ch.1, P.33 — 34, Ch.2, P. 39 — 40.

وانظر المواضع نفسها في الترجمة العربية لمقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م ، ص ١٦١ وما بعدها.

وقارن ايضاً: Bacon F.: Novum Organum: in Grat Books of the Wer-tenm World), ed. R.M.Hutchins, Vol.30, The University of Chicago, Chicago, 1952, ch.I.ff.

وانظر: ماقاله هنا: د. زكي نجيب محمود في «المعقول واللامعقول» حيث أقام مقارنة بديعة بين ما قدمه الغزالي من عناصر منهجية خطيرة في التفكير وبين ما قدمه ديكارت وبيكون ، وقد اكد من هذه المقارنة أسبقية الغزالي بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين في تقديم الاساس المنهجي الصحيح للتفكير العلمي (ص ص ٣٢٠-٣٣٥).

لقد اكد ان الغزالي صاحب منهج علمي يكاد يجمع كل اطراف المنهج الرياضي عند ديكارت والمنهج التجريبي عند بيكون . إذ «يكاد لا

يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطاً من شروط النظرة العلمية التي نثر اصولها على صفحات كتبه نثراً». (ص٣٢٠).

(٣١) الغزالي: مشكاة الانوار: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، في «القصور العوالي من رسائل الغزالي»، الجزء الثاني، مكتبة الجندي بالقاهرة، ط٢ ١٩٧٠م، من ص٨ - ١٠ .

(٣٢) انظر: ارسطو: كتاب النفس: ترجمة د. احمد فؤاد الأهواني، القاهرة، دار احياء الكتب العربية؛ ط١، ١٩٥٤، ك٣ - ف٤ وما بعده، ص١٠٨ - وما بعدها .

وانظر كذلك كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٨٧ وما بعدها .

وأيضاً: Aristot Le: Metaphysice, B.I — Ch. 1 — 2, pp. 980a — 983a, ranslated by W.D. Ross, in (Great Books of the Western World, p.8 — vol.1 pp. 499 — 501 .

(٣٣) الغزالي: ألمصدر نفسه، ص٨.

(٣٤) المصدر نفسه: ص١١ .

(٣٥) المصدر نفسه .

(٣٦) الغزالي: المنقذ من الضلال ص٣١ .

(٣٧) الغزالي: القسطاس المستقيم: ص١٠ .

(٣٨) المصدر نفسه .

(٣٩) المصدر نفسه: ص١٣ .

(٤٠) المصدر نفسه: ص٨٠ .

(٤١) كانط: نقد العقل الخالص: فقرة مأخوذة من ترجمة د. عثمان أمين لبعض نصوص كانط في كتابه: رواد المثالية في الفلسفة الغربية: دار المعارف، القاهرة. ١٩٦٧م، ص١٨٨ .

(٤٢) كانط: نقدر العقل العملي، أنظر: المرجع السابق نفسه للدكتور عثمان أمين، من ص٢٤٥ - ٢٤٧ .

(٤٣) الغزالي: المنقذ من الضلال: ص٧٥ .

(٤٤) ألمصدر نفسه: ص٤٩ .

وانظر كذلك: معيار العلم في فن المنطق: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م، ص٣٩ وما بعدها .

(٤٥) الغزالي: الرسالة اللدنية: منشورة بالجزء الثالث من «القصور العوالي من رسائل الغزالي» ص١٢٢ .

(٤٦) الغزالي: مشكاة الأنوار: ص١٩ .

د. سامي سعيد الاحمد

العراق في كتابات اليونان والرومان

كان تأثير الحضارة العراقية القديمة على مختلف جوانب الحضارة اليونانية كبيراً بعيد الغور قد لا يدانيه تأثير منطقة اخرى عليها ربما عدا مصر. ويمكن تلمس تلك التأثيرات بسهولة في العادات الاجتماعية والمعتقدات الدينية والانظمة السياسية والأدب والتقويم وحقول الجغرافية والرياضيات والفلك والطب وغيرها[1]. غير ان حجم هذا التأثير الضخم لا يتناسب مع قلة الكتابات التي دونها اليونانيون انفسهم عن بلاد الرافدين. فالكتاب اليونانيون الذين تعرضوا في كتاباتهم الى العراق كانوا قليلي العدد تفتقر مدوناتهم الضئيلة في الغالب الى الدقة والضبط، جاءت مثقلة بالمعلومات المرتبكة وحتى الاسطورية ، بالرغم من اكبارهم لحضارة البلد ورجالاته. أما المصادر الرومانية فهي الاخرى قليلة بالرغم من تميزها بالدقة والموضوعية احياناً. وهناك كتابات ليونانيين عاشوا خلال الحكم الروماني وكتبوا باليونانية أمثال سترابون وآخرين من ايطاليا عاشوا خلال حكم الرومان وكتبوا باليونانية ومنهم ديودوروس الصقلي الى جانب مؤرخين كتبوا باليونانية او اللاتينية وهم من اقطار عربية امثال بطليموس من مصر ولوقيانوس واميانوس مارسيلينوس وغيرهم من سورية. وبالوقت الذي لن نتعرض الى ذكر أي كاتب من امثال الاخيرين فسوف نعالج الكتاب الآخرين ونناقش مدوناتهم حسب التسلسل الزمني وبصورة مقتضبة للغاية نظراً لطول الموضوع وتشعبه .

يصعب معرفة اول كاتب يوناني تعرض الى بلاد الرافدين في الوقت الحاضر، وربما يكون هكتيوس الملطي (٥٥٠ - ٤٧٦ق.م) الذي نعرف عن اعتماد هيردوتس عليه كثيراً. فقد الحق هكتيوس، بما وصل الينا من شذرات متفرقة له ، ثبتاً وربما وصفاً للاجزاء التي كانت تحتلها الدولة الأخمينية (الهيخامنشية) حتى حدود الهند. ونظراً لعدم وصول كتاباته كاملة الينا فيصعب معرفة ان كان قد كتب عن العراق وأحواله عدا بعض الامور القليلة التي وصلت الينا. فقد تصور الخليج العربي اكثر سعة مما تصوره انا كزيماندر من القرن السابع ق.م. بشكل يقرب من البيضوي يضيق عند النهاية التي يتصل بها في البحر العربي في وقت ظل فيه نهرا دجلة والفرات يصبان على انفراد في الخليج العربي. علماً بان اناكزيماندر جعل الخليج العربي مفتوحاً على البحر العربي. وذكر هكيتوس بصورة عابرة سيتيس[2] وهي قصبة عراقية يضعها باحث قرب مدينة واسط على شط الحي بمنطقة الغراف ويفضل آخر احتمال كونها على مقربة من الحومانية الواقعة على مسافة قليلة من العزيزية[3] .

يعتبر هيردوتس (حوالي ٤٨٠ - ٤٢٥ق.م) ، حسب

كلية الآداب - جامعة بغداد

الدليل المتوفر الآن، أول من كتب عن العراق بشيء من التفصيل. علماً بان هيللانيكوس المعاصر لهيردوتس قد تكلم عن سردانابولوس الملك الاسطوري الذي اعتبرته المصادر اليونانية ـ الرومانية آخر ملوك الأشوريين[4].

ويجعل فيريسيديس الذي ربما عاصر هيردوتس او سبقه بقليل والمولع بالاساطير، أكينور بن نبتون متزوجاً من دامنو ابنة بيلوس ملك بابل الاسطوري والتي رُزق منهما بفوينكس، ايسايا وميليا. وتزوجت الاخيرة من داتوس واقترنت ايسايا من ايجيبتوس[5]. كما ألف ديموكريتوس المعاصر لهيردوتس كتاباً بعنوان (عن كتابات كهنة بابل المقدسة) حيث يقول ديوجينس ليرتيوس ان الملك الفارسي احشويريش الاول كافأه للمساعدات التي قدمها لحملته ضد اليونان بان ألحق به كهنة بابليين علموه الفلك واللاهوت.

فعلى الرغم من ادعاء هيردوتس بانه قد زار العراق الا ان كتاباته تؤكد بانه لم يزر العراق بل انه لا بد وان استقى معلوماته عنه من مصادر اخرى. وكانت المعلومات التي اوردها مهمة ومتنوعة، جغرافية، دينية، اجتماعية وتاريخية على الرغم مما تضمنته من ارتباك ومبالغة وبعد عن الحقائق. فقد استعمل هيردوتس لفظتي بلاد آشور وبابل كمدلولين لمنطقة واحدة بقوله (في بلاد آشور كثير من المدن الكبيرة أشهرها في هذا الوقت بابل ولو بعد سقوط نينوى انتقل مركز الحكومة)[6]. فبالوقت الذي تدل فيه العبارة على معرفته بان نينوى من مدن آشور وكانت مركزاً للدولة فان اعتباره بابل مدينة في بلاد آشور واضح. ثم يذكر بان نسبة المطر في بلاد آشور قليلة مما جعلها تعتمد في ريها على أنهار المنطقة[7]. وهذا القول يصدق على بلاد بابل وليس على آشور التي تكون نسبة المطر فيها اكثر من الاولى وتعتمد زراعتها على الديم ثم الانهار. وفي نظر هيردوتس تأتي بلاد بابل في المقدمة بين اقطار العالم التي عرفها آنذاك في انتاج الحبوب. فالحبوب فيها، حسب ادعائه، تدر ما بين ٢٠٠ .. ٣٠٠ ضعف وعلى الأخص من منتوجي الحنطة والشعير. علماً بان ستراتون يجعل انتاجية الشعير ثلثمائة ضعف[8]، في وقت يؤكد فيه ثيوفراستوس من اوائل القرن الثالث ق.م[9] وتلميذ ارسطو ويؤيده بلني الكبير[10] بان الحبوب في بلاد بابل تحصد مرتين بالسنة وبعد ذلك تطلق عليها الحيوانات، واذا لم يفعلوا ذلك فان انتاج الارض يكون خمسين ضعفاً واذا ما فلحت الارض بصورة طيبة تكون الانتاجية مائة ضعف.

وفي هذه الارقام مبالغة عظيمة ولكنها تدل على السمعة التي كانت للعراق في مجال الري وخصوبة التربة وهي شهرة لها مايبررها. فالعراقيون أول الامم التي اتقنت فن الارواء وايصال الماء الى مسافات بعيدة عن الانهار وعمل السدود والخزانات والمبازل وان اعمال الحاكم أنتمينا في العصر السومري القديم والملوك آشور ناصربال الثاني وسنحاريب الاروائية تعتبر قمة ماوصل اليه الأقدمون في هندسة الري. وقد اكد زينغون في كتابه الصعود مهارة العراقيين في توزيع الماء والارواء وتوصيله الى اي جزء من بلدهم[11].

وقد برهنت البحوث الحديثة بطلان ومبالغات كل الارقام التي قدمها هؤلاء الكتاب من يونان ورومان حول انتاجية الارض، فاذا أخذنا بنظر الاعتبار الفترة المتأخرة التي كتب بها هيردوتس (القرن الخامس ق.م) فان الانتاج الزراعي قد قلّ كثيراً في جنوب ووسط العراق عنه في العصور الاولى نظراً لفقدان الاراضي لقوتها الانتاجية بفعل كثرة الاستعمال وطغيان الملوحة على التربة والتي ظهرت طلائعها، كما توضح النصوص المتوفرة، في منطقة لكش منذ العصر السومري القديم (خلال الالف الثالث ق.م) واخذت تتفاقم بمرور الزمن[12]. وعن معدل الانتاج فتلقي وثيقة من حوالي القرن الرابع عشر ق.م الضوء عليها حيث تذكر اثنى عشر لتراً من الحبوب للأيكر الواحد تنتج ٧٢٦٠

لتر أي حوالي ٣٤ ضعفاً . واذا أخذنا بنظر الاعتبار انخفاض الانتاجية من زمن الوثيقة حتى عصر هيردوتس فتكون النسبة أقل من هذا الرقم في وقت الاخير . غير ان العراق اشتهر منذ القدم في زراعة الحنطة والشعير على وجه الخصوص وكان للسهول الآشورية شهرة في هذا الباب . أما ما ذكره هيردوتس عن انعدام أشجار العنب والتين والزيتون في بلاد الرافدين فلا صحة له حيث نعرف ان العنب كان معروفاً منذ العصر السومري القديم وان دهشة كلكامش ، كما نقرأ في الملحمة، عند رؤيته العنب الاسود اللون خلال سفرته غرباً قد تدل على عدم هذا النوع من العنب فقط في العراق وقت تدوين الملحمة (ربما حوالي القرن الثامن عشر ق.م.). وتدل الاحصائيات على كثرة اشجار العنب في شمال العراق خلال العصر الآشوري المتأخر وان جنوب العراق كان يستورد احسن خموره المستخلصة من العنب من الشمال. وان كثرة اشجار العنب في المنحوتات الآشورية يدل على كثرته. اما التين فقد زرعوه منذ العصر السومري القديم وورد في لوح من موقع تل حرمل اربعة انواع منه وجاء في لوح من اوغاريت بشمال سورية ذكر نوع من التين اسمه سوبارتو (شمال العراق) مما يدل على جلبهم اياه من شمال العراق. كما عرفوا الزيتون ايضاً غير انه لم يكن من النوع الجيد واستخرجوا منه زيتاً . وان ادعاء هيردوتس بان النخيل كان منتشراً في بلاد آشور فلا أساس له من الصحة لأن هذه الشجرة تنمو كلما اتجهنا جنوباً من موقع تكريت الحالية وتندر ثم تنعدم كلما اتجهنا شمالاً عنها. وفي الوقت الذي كثرت استعمالات العراقي القديم للتمر ومستخرجاته بحيث ان قصيدة بابلية (ذكر سترابون خطأ كونها فارسية)[١٣] حصرت فوائد النخلة في ثلثمائة وستين واخرى تدمرية بما يقارب الثمنمائة فليس من بينها ما زعمه هيردوتس من صنع أهل بابل لنوع خاص من الخبز منه الا اذا قصد الخبز الذي يحوي شيئاً من التمر. وذكر هيردوتس عن ربط البابليين لأغصان ذكور النخل بتلك للانثى كيما يتم التلقيح وهي طريقة غريبة لم يمارسها العراقيون ولابد وانها كانت من تخيلات هيردوتس نفسه[١٤]. وقد أصلح ثيوفراستوس رأي هيردوتس المغلوط هذا[١٥]. وشبّه زينفون التمر في عذوقه بالعنبر[١٦] وكذلك فيلوستراتوس[١٧]. وفصل ثيوفراستوس في تكاثر النخيل بالعراق من الفسائل التي تخرج من جذور الشجرة الأم وأحياناً تؤخذ الفسيلة كبيرة بطول حوالي ثلاثة اقدام وتزرع في ارض رطبة.

والتمر، بقوله، على انواع عدة احسنها نوع يدعى الملكي (قد يكون السلطاني الحالي) الذي ينمو قرب بابل. واكد بان البابليين يعملون الحبال من ليف النخلة ومن خشبها أثاثاً وسقوفاً لبيوتهم وهو خشب ناعم، كما يصفه، يسهل العمل به قوي ولكنه كثير الألياف.

وتعرض ثيوفراستوس ايضاً الى قدم زراعة النخل في جنوب العراق لوجود التربة والمناخ الملائمين لنموها[١٨]. ويكرر هذه الحقائق بلين الكبير[١٩] ويقول سترابون ان العراقيين يستخرجون منها كل شيء من خبز وخمر وحتى عسل وحبال ووقود وعلف للحيوان . وتعرض زوسيموس المؤرخ اليوناني من النصف الثاني للقرن الخامس الميلادي الى غنى العراق بالنخل وكثرته فيه .

يذكر هيردوتس بان (الفرات عند بابل سريع وعميق وعريض وهو ينبع من أرمينية. ويصب في البحر الاحمر). الواقع ان فرع نهر الفرات الذي تقع عليه بابل (الأراختو ويسمى كرانيس ايضاً) قد صار منذ حوالي ١٠٠٠ق.م. الفرع الرئيسي للفرات وبذلك تكون عبارة هيردوتس الخاصة بسرعة وعمق وعرض الفرات عند بابل زمانه صحيحاً. ويجعل سترابون عرض الفرات عند بابل ستاداً واحداً (٢٠٠ ياردة). اما كلام هيردوتس في انصباب ماء نهري دجلة والفرات في البحر الاحمر (الارتيري) فتدل على عدم معرفته بوجود الخليج العربي واعتباره الرافدين

يصبان رأساً في البحر الارتيري (البحر العربي الحالي). وان جهل هيردوتس بوجود الخليج العربي وبالتالي باهميته الكبرى في التجارة وتدفق منتجات العالم الخارجي عن طريقة الى كافة أرجاء العراق فسورية وآسيا الصغرى عن طريق نهر الفرات، اذا ما درس في ضوء اهتمام هيردوتس بالتجارة وولعه بالبضائع والاسواق والمواصلات ووسائل النقل والأمان على الطرق العامة لاستنتجنا بانه لم ير العراق بعينيه.

وضع هيردوتس مدينة اوبيس المهمة زمانه على جانب دجلة الشرقي عند اتصاله مع نهر الكندس (ديالى) ويؤيد ذلك اريانوس وسترابون[٢٠] وهو يقين اكثر صحة من وصفها على مصب العظيم (الفسكوس) كما فعل زينغون في كتابه الانابيسيس (الصعود) الا اذا كان الاخير قد اطلق خطأً على نهر الكندس اسم العظيم حيث يذكر وجود جسر عند اوبيس والمعروف استحالة تشييد جسر مهما يكن نوعه عند موضع اتصال العظيم بدجلة الى جانب معرفتنا بكون اوبيس من نقاط عبور دجلة ويسميها زينغون المدينة الكبيرة ويؤكد اهميتها التجارية.

من الامور التي يؤاخذ عليها هيردوتس هي عدم تمحيصه الاخبار التي يسمعها من مخبريه خلال أسفاره او ما يقرأها في مصادره ومن هذه القصة التي رواها عن غضب الملك كورش الفارسي على نهر ديالى. فقد اخبرنا بان كورش قد أقسم يميناً ان يعاقب هذا النهر لانه أغرق الحصان الأبيض المقدس الذي يسحب عربة أورفرد[٢١]، بان حفر منه ثلثمائة وستين نهراً جديداً (جاعلاً منه نهراً صغيراً تتمكن المرأة من عبوره دون ان تبتل ركبتاها). فبالوقت الذي لم يُعرف عن عبادة كورش للخيل قد يكون معنى العبارة توسيع كورش لشبكة القنوات الاروائية في منطقة ديالى التي نعرف عن اهميتها الزراعية قديماً[٢٢]، غير ان النصوص المتوفرة حالياً لا تذكر حتى ولا تشير الى اي تحرك لكورش في هذا المجال. ووصف هيردوتس نهر الكندس بانه ينبع من الجبال الماتية ويسير في بلاد الدردانين. وتسمية الماتية (الماذية) نسبة الى قبائل الميديين المنتشرة في المنطقة، والحقيقة ان اكثر مصادر نهر ديالى تتأتى من جبال هذه المنطقة، ولا نعرف ماذا قصد هيردوتس بالدردانين هنا لأن الدردانين في المصادر اليونانية هم من سكنة الطرواد في غرب بلاد الأناضول.

تعرض هيردوتس الى بعض المدن العراقية فذكر نبذة عن ايس وقدّم معلومات مفصلة عن بابل. فتقع الاولى، على حد وصفه، على نهر الفرات وعلى مسيرة ثمانية ايام من بابل وتنتج القار[٢٣]. وايس (ايد، توتتول) هي هيت الحالية التي كانت ولا تزال غنية بالقار وجاء تقديره لبعدها عن بابل (حوالي ١٨٥ ميلاً) معقولاً. وقال عن بابل بانها تقع في وسط سهل واسع، رباعية الشكل قطرها اربعمائة وثمانون ستاد (غلوة وتساوي حوالي ثمن الميل اي ٢٠٠ يارده) وطول كل ضلع منها ١٢٠ ستاد فيكون قطرها ٦٠ ميلاً وكل ضلع ١٥ ميلاً. وفي هذه الارقام مبالغات فظيعة الا اذا كان قد ادخل ضمنها الريف المجاور حتى بورسيبا (خرائب برس نمرود الحالية). ويظهر انه هو نفسه قد استغرب لهذه السعة حيث يقول (لا تدانيها بالسعة والعظمة أية مدينة اخرى او تقاربها). وبابل، على حد وصفه، محاطة من كل الجهات بخندق عميق، عريض مليء بالماء يقع امام السور وعرض الاسوار خمسين ذراعاً ملكياً (تعادل ٨٥ قدم) وارتفاعها ٢٠٠ ذراع ملكي (٣٣٥قدم) وهو مشيد من الطابوق سواء المفخور منه او اللبن المقوّى بالقار مع طبقات من القصب بين الصفوف. وقدر عدد بوابات بابل بمائة، بكل ضلع ٢٥ وكون الطرق التي تؤدي الى هذه البوابات مستقيمة وبذلك فان المنطقة جميعها مقسمة الى مربعات، وخارج كل بوابة طريق منحدر يؤدي الى النهر[٢٤]. وكانوا يزرعون بين البنايات والبيوت البساتين والحدائق حتى

يستخدموا محصولاتها عند الحصار. وقد ذكر لنا الكاتب الروماني كوينتوس كورتيوس روفوس من القرن الاول الميلادي وجود منطقة فارغة في بابل لم تشد فيها عمائر من أي نوع تماثل البوميريوم عند الرومان. وظهر ان بابل على ضفة الفرات اليمنى فعلاً كانت مربعة الخطة تقريباً وان خندقاً عرضه بين ٢٠ - ٨٠ متراً كان عند قدم السور الخارجي يترك النهر ثم يعود اليه في كلا النهايتين . ويبدو ان ارقام هيردوتس الخاصة بالاسوار لم يصدقها كتيسياس الذي جعل طولها ٦٥ ستاد أي اقل من سبع الرقم الذي قدمه هيردوتس لها. غير ان كتيسياس لم يقلل كثيراً من ارقام ارتفاع الاسوار التي أوردها هيردوتس والتي جعلها ٥٠ قامة (٣٠٠ قدم). كل هذه الارقام صعبة التصديق مما جعل الكتاب الكلاسيكيين اللاحقين يعملون على تقليلها (عدا أوروسيوس من القرن الخامس الميلادي الذي جعل عرض السور ٣٧٥ قدم). فكوينتوس كوريتوس روفوس يجعل الارتفاع مائة ذراع (١٥٠ قدم) والعرض ٣٢ قدم غير انه يذكر حقيقة كون قطر الاسوار ٣٦٨ ستاد(٢٥) . ويقلل كليتارخوس من حوالي ٣٠٠ق.م. هذا الارتفاع الى النصف (يجعله ٥٠ ذراع) وتبنى سترابون الرقم الاخير للارتفاع وجعل العرض ٣٢ قدماً وقطر السور ٣٨٥ ستاد مؤكداً ان سقوف الأسوار تسمح بمرور عربتين كل منهما بحصانين تسيران باتجاهين مختلفين ويجعل الاسوار احدى عجائب العالم السبع(٢٦). ومن الصعب جداً التوفيق بين هذه الارقام المتضاربة وربما يعود بعضها الى السور الداخلي والآخر الى السور الخارجي.

ومن الجدير بالذكر ان الاسوار التي اعتبر كثيرون هيردوتس شاهد عيان لها قد خربت بسنين قبل ولادة هيردوتس نفسه. وحوت الاسوار، برأي هيردوتس، أبراجاً تعلو فوقها وتصل الى ارتفاع ١٠،١٥ قدم. ويجعل كوينتوس روفوس ارتفاع الأبراج عشرة اقدام ويقدرها سترابون بخمسة عشر ويقول ديودوروس الصقلي ان عددها ٢٥٠ وهي اقل عدداً في الجهة الغربية حيث الاهوار(٢٧). وان مدينة بابل على ضفة الفرات اليمنى كانت فعلاً على شكل مربع غير منتظم بجوانب يزيد طولها عن ميل واحد. وفي زمن الملك نبوخذنصر الثاني ضمت منطقة اضافية على جانب النهر الغربي فصار المربع مستطيلاً مع اطول بُعدٍ له ميل ونصف. والاسوار مزدوجة سمك الداخلي ٦ر٥ متراً والخارجي حوالي ٣ر٧ متراً وتمت تقوية السورين في اماكن بأبراج بارزة مع اخرى صغيرة تبرز فوق الشرفات المفرجة المسننة(٢٨).

كتب هيردوتس ع معبد الاله بيلوس (مردوخ) وكونه محاطاً بسور مربع طوله ميل واحد (ربع ميل لكل ضلع) وفيه برج (زقورة) مربعة الشكل من الحجر الصلد طول ضلع قاعدتها ستاد واحد تتألف من ثمان مربعات فوق بعضها (يظهر انه اعتبر المعبد الصغير في قمة الزقورة المربع الثامن). ويكون الصعود الى البرج بواسطة سلم من الخارج تدور حول الأبراج (طبقات الزقورة) وعندما يصل الصاعد الى الوه ا. يجد مكاناً للاستراحة به كراسي. وفي المعبد الواسع بالقمة سرير بحجم كبير مزين مع منضدة ذهبية لا تبقى فيه ليلاً الا امرأة واحدة يختصها الاله نفسه من بين نسوة البلد (ربما حلت محل تمثال الالهة صاربانيتوم). وفي المعبد الارضي هناك تمثال مردوخ (الذي يطابقه هيردوتس مع الاله زووس رب الارباب اليوناني) من الذهب وأمامه منضدة ذهبية كبيرة وعرش يجلس عليه. وهناك مذبحان خارج المعبد واحد ذهبي لصغار الأضاحي والثاني كبير للاضاحي الاخرى. وعلى الاخير يحرق الكلدانيون (يقصد الكهنة) البخور. ثم يقول ان هناك تمثالاً من الذهب ارتفاعه ١٨ قدم حاول الملك داريوش الاول سرقته وقتل ولده أحشويريش الكاهن البابلي الذي منعه من حمله(٢٩). ويطلق سترابون على معبد مردوخ اسم قبر بيلوس وقال انه مهدم منذ

زمن احشويريش. ويجعل ارتفاع البرج (الزقورة) ستاداً واحداً وبشكل هرمٍ خماسي الضلع مشيد من الطابوق وابعاده ستاد واحد من كل جهة. ثم تعرض الى محاولة الاسكندر اصلاحه واستخدامه عشرة آلاف عامل لذلك عملوا لمدة شهرين وتركه له لسعته[٣٠]. ويذكر ديودوروس وجود ثلاثة تماثيل ضخمة في الغرفة باعلى الزقورة قبل الاحتلال الفارسي الى بيلوس، بعلت (صاربانيتوم) BELTIS وريًا (عشتار). وأمام تمثال بعلت أسدان ذهبيان وقربهما حيتان ضخمتان من الفضة زنة كل واحد ٣٠ طالين مع منضدة طولها ٤٠ قدم وعرضها ١٥ أمام التماثيل وعليها كوبان ضخمان للشرب وحيتان. ويحوي المزار منقلتين وثلاث طاسات ذهبية واحدة لكل إله. وفي الوقت الذي يعتبر فيه هيردوتس وديودوروس وابيدينوس ودايونيسيوس بيرغينيس من نهاية القرن الثالث والشاعر اللاتيني كلوديانوس نهاية القرن الرابع، بيلوس الهاً بابلياً ويطابقونه مع مردوخ فان آخرين منهم كونيتوس روفوس، سترابون، بلني الكبير والشاعر اليوناني نونسوس من القرن الخامس الميلادي واصطيفان البيزنطي ويوستاثيوس من القرن الثاني عشر الميلادي، يعتبرونه ملكاً لبابل وحتى ان سترابون مقتنع بان معبد بيلوس في بابل هو قبر هذا الملك ووضح بلني عبادة الأشوريين له[٣١]. وهذا الاختلاف ناتج عن خلط الكتاب الكلاسيكيين بين مردوخ الذي سُمي بعل (بيلوس) والاله أداد الذي سُمي هو الآخر بعل (بيلوس). علماً بان هيردوتس يعتبر الملوك الآشوريين من نسل نينوس وهي حقيقة أكدها من بعده كتيسياس بشهادة ديودوروس[٣٢]. كما وصف زنيفون وكتيسياس الزقورة وأطلق عليها الاول الهرم ولكنه قال انها تشبه برجاً ارتفاعه ٢٠٠ قدم وعرضه في القاعدة مائة قدم ولم يبين سبب بنائها. وبالغ كتيسياس في ارتفاعها حيث جعله اكثر من ميل وعرضها ١٠ ستاد وقال ان سميراميس شيدتها فوق جثة زوجها نينوس غير انه وضعها في نينوى التي جعلها على نهر الفرات[٣٣]. كما ذكر الزقورة امنيتاس من القرن الرابع ق.م. وأطلق عليها اسم قبر ساردانابولوس ووضعها مثل كتيسياس في نينوى، وتعرض لذكر الزقورة ايضاً الشاعر الروماني اوفيد وجعلها على مقربة من بابل[٣٤].

ان معبد الاله مردوخ (الأي زاكيلا) مطمور الآن تحت كتلة كبيرة من الاتربة يزيد ارتفاعها عن ٢١ متراً ويقدر التراب الذي فوقه وتتطلب ازالته ٣٠ الف متر مكعب. وهو فعلاً مكون من قسمين الاول وهو الزقورة والثاني المعبد الارضي والاثنان محاطان بسور مقدس. ويظهر ان المعبد مشيد باللبن وبشكل مكعب ظل من طول ضلعه حوالي ٦٠ متراً ويمكن رؤية بقايا ثلاث طبقات من مدرجاته في الجهة الجنوبية الشرقية. وفي لوح يرقى الى فترة الاحتلال السلوقي مستنسخ عن آخر اكثر قدماً نقرأ عن طبقات الزقورة وطول وعرض وارتفاع كل طبقة، ظهر منه ان زقورة بابل ذات ست طبقات والسابعة هي المعبد العالي مكونة من طبقتين وهي واسعة ذات صحن وست غرف ومحاريب وحجرة نوم ومدخل وغرفة خزن. وظهرت هذه الارقام مقاربة لقياسات البعثة الالمانية. وكانت أبعاد الزقورة حسب تحريات الالمان للطول والعرض والارتفاع هي ٩١ر٥٠ ٩١ر٥٠ متراً، و٣٣ر٥٥ متراً للأولى ٧٩ر٣٠، ٧٩ر٣٠، ١٨ر٣٠ متراً للثانية و٦١، ٦١، ٦ر١٠ متراً للثالثة و٥١ر٨٥، ٥١ر٨٥، ٦ر١٠ متراً للرابعة و٤٢ر٧٠، ٤٢ر٧٠، ٦ر١٠ متراً للخامسة و٣٣ر٥٥، ٣٣ر٥٥، ٦ر١٠ متراً للسادسة وللمعبد العالي ٢٤ر٤٠، ٢٤ر٤٠، ٢٢ر٨٧ متراً[٣٥].

ان جانبي بابل مربوطان بجسرٍ ذكر هيردوتس كونه مشيداً بالحجر ويؤيد ذلك ديودوروس معتمداً على كتيسياس، مؤكداً ان القصرين الملكيين الكبير والصغير على جانبي الفرات فيها مربوطين مع بعضهما بجسر طول

٥ستاد (الفيادرة) وعرضه ثلاثون قدماً . ونفق ويؤيد وجود النفق فيلوستراتوس[٣٦] .

ادعى هيردوتس بان بيوت بابل تصل الى ثلاثة او اربعة طوابق وهو أمر يصعب تصديقه كما ذكر استخدام البابليين للرصاص في ابنيتهم وهو أمر يؤيده ديودوروس[٣٧] . ووصف هيردوتس شق كورش الفارسي لقناة من الفرات الى خزان نيتوكريس الذي كان خالياً . وهذا لا بد وان كان منخفضاً واسعاً، غير ان زينفون في كتابه سيرة كورش (السايروبيديا) يقول ان كورش حفر قناتين من نقطتين عند الفرات الاولى شمال بابل والثانية جنوبها[٣٨] . وهذه حقائق مهمة توضح الطريقة التي تمكن بها الفرس من احتلال بابل سنة ٥٣٩ق . م . ذات التحصينات المنيعة ومعنويات السكان العالية والقوة الضاربة والقيادة المتميزة . فقد أمر غوبارو البابلي (الذي خان سيده نابونائيد ملك بابل وانضم الى الفرس) بشق قناة الى منطقة واطئة (خزان نيتوكريس عند هيردوتس) صرّف اليها مياه نهر الفرات وفي الغالب كانتا قناتين او اكثر بحيث نضب ماء الفرات وتجلت مداخل المدينة تحت الاسوار فسُهل اقتحامها .

لاحظ هيردوتس كثرة تنقل العراقيين بالانهار وهي حقيقة اكدها سترابون وكونيتوس روفوس . ووصف هيردوتس قيادة البابليين لسفنهم واخبرنا ان البضائع الآشورية ظلت تصل الى اليونان زمانه عن طريق الفينيقيين (بعد سقوط دولتهم بحوالي ٢٠٠ سنة) ويشتريها المواطنون[٣٩] . كما تكلم عن علاقات تجارية عن طريق الفرات بين بابل وأرمينية . واخبرنا سترابون عن جلب البابليين للخمور من ارمينيا والجزيرة العليا وتكلم اريانوس في كتابه الهند عن لؤلؤ الخليج وعن استيراد بلاد آشور التوابل من بلاد العرب .

وذكر هيردوتس وكتيسياس عن جلب البابليين الكلاب وانواع الاحجار الكريمة من الهند[٤٠] . ونقل ديودوروس عن كتيسياس بان عدداً من المدن على ضفاف دجلة والفرات هي اسواق للتجار منذ أقدم العصور يوردون الى بلاد آشور بضائع الشرق . ومن هذه المدن ، كما يقول سترابون، ثابساكوس (مسكنة على الفرات) واوبيس على دجلة . وان البخور الذي يذكر هيردوتس كثرة حرق البابليين له في معبدهم الكبير كانوا يستوردونه ، دون شك، من بلاد العرب عن طريق البحر العربي والخليج العربي[٤١] . وذكر كتاب يونان ورومان لاحقون عن منتجات عراقية ومحصولات في الغرب وصلت عن طريق التجارة، فبلني الكبير يقول ان الحرير الآشوري كان أهم واردات روما زمانه . وفعلاً كان الفرثيون يجلبون الحرير الى العراق حيث تصنع منه المنسوجات الحريرية التي كان يحتكر مصانعها اليهود في فومبديثا ونهر دعة خاصة ويصدرونه الى الغرب عن طريق الفرات الى سوريا وآسيا الصغرى . كما ذكر بلني الطلب الكبير في روما على الزيتون والرمان والعنب الآشوري[٤٢] . وتكلم الشعراء الرومان هوراس عن دهن الناردين الآشوري وفرجيل ويتبوللوس من القرن الاول ق . م . عن العطور الآشورية وتعرض المسرحي اليوناني اسخيلوس في مسرحيته اغاممنون من قبل الى الروائح الآشورية ويوريبيديس الى البخور والمر السوري (الذي اراد بهما الآشوري) وكذلك ثيوكريتوس[٤٣] . وتعرض بلني الكبير الى ارسال ملك بابل لكميات كبيرة من الزمرد الاخضر الى احد الفراعنة المصريين ، وهي حقيقة تذكرنا بارسال ملوك بابل من العصر الكاشي للاحجار الكريمة الى فراعنة مصر والمسطرة في رسائل العمارنة من القرن الرابع عشر ق . م . غير ان العراق يفتقر الى مثل هذه الاحجار التي كان يستحصلها من الخارج . ويقول زينفون في كتابه الصعود بان البابليين كانوا يجلبون احجار الطحن من منطقة بيلاي (ربما الفلوجة) . واشتهرت بلاد بابل بشهادة اثينوس بالسجاد الذي كانوا يصدرونه الى بلدان اجنبية ويصبغونه بألوان عدة

ويصورون حيوانات عليه . وتكلم أريانوس عن المنسوجات القطنية البابلية وشهرتها البالغة وجودتها بحيث ان ملوك الفرس كانوا يفضلون ارتداءها. ثم المنسوجات الكتانية التي اشتهرت بانتاجها بورسيبا ، على حد شرح سترابون ، واكثرها كان يستهلك محلياً حيث يذكر هيردوتس لبس العراقيين للاثواب الكتانية الطويلة[٤٤]. كل هذا الى جانب الانتاج الزراعي الغزير تفسر اطناب المصادر اليونانية - الرومانية في وصف ثراء بلاد بابل.

وعن الحياة العامة ذكر هيردوتس بان البابليين كانوا يتركون شعورهم تنمو طويلاً وعن المصاريف الباهظة التي كان ينفقها العراقيون على تماثيل الآلهة وان لكل شخص ختماً خاصاً به وهي حقائق ذكرها ايضاً ديودوروس وبرهنت على صحتها الأدلة الآثارية[٤٦]. وان الآشوريين، في رأي هيردوتس، هم انفسهم السوريون كما يسميهم اليونانيون ، وبذلك يعتبر قوله أساساً لمن تحمس للقول بان لفظة سوريا هي تحريف الى كلمة أشوريا (بلاد الأشوريين) . ويجعل ستراتون سورية تمتد من بلاد بابل حتى خليج اسيوس (الاسكندرونة) ويقول بانها كانت تصل قديماً الى بحر اوكسين (الاسود). والمعتقد ان سترابون يقصد هنا امتداد الامبراطورية الآشورية التي نعرف عن توسعها زمن سنحاريب ووصولها المستوطنات اليونانية بآسيا الصغرى . ويظهر ان سترابون اراد بمصطلحه السوريين السود أهل بلاد بابل[٤٧] .

يبدو ان هيردوتس اختص بالكلدانيين الكهنة البابليين والذين اعتبرهم سترابون فلاسفة متخصصين في دراسة الفلك وذكر بعض رجالاتهم البارزين من مدينتي اوروك وبورسيبا في الرياضيات امثال كدينو ونابوريانوس وسلوقس وغيرهم. وذهب ديودوروس الى القول بان الكهنة في العراق هم طبقة خاصة مكرسة الى خدمة الآلهة واجبهم حماية المعابد وخدمة مذابح الآلهة وتفسير الاحلام، وتحليل الفؤول واستقراء حركات النجوم ونصح الناس في كيفية تجنب القوى الشريرة المحيطة بهم ولديهم معلومات تقليدية توارثوها والناس تنظر اليهم بكل احترام لانهم اصحاب الحكمة الضرورية للبشر وهي حقائق أثبتتها النصوص المسمارية. وأكد ارسطو بان الكلدانيين كانوا خير المراقبين للظواهر الفلكية والمدونين لها وبرزوا بالرياضيات ولديهم شهرة ليست بالقليلة[٤٨].

ذكر هيردوتس خلو العراق من الاطباء وكون الناس يطرحون مرضاهم في قارعة الطريق كيما يستفسر المارة منهم من عللهم ويصفوا لهم الدواء المجرب الناجع. ولم يصب هيردوتس في قوله هذا الحقيقة لأن الطب في العراق القديم كان متقدماً للغاية وعرف العراقيون الاطباء من اقدم عصورهم التاريخية واستحضروا مختلف انواع الادوية لمرضاهم ووصلتنا اخبارا عن مستشفيات للمرضى وشهرة الاطباء العراقيين البالغة في الخارج. ونقل سترابون معلومات هيردوتس الخاطئة هذه اضافة الى اخذه عنه حمل البابليين للاختام وعاداتهم في الاغتسال من الجنابة قبل حلول الصباح غير انه حور من عادة عرض البنات في سن الزواج بالمزاد العلني التي اكدها هيردوتس وجعل سترابون ارسالهن الى المزاد بناء على طلب مجلس يتألف من ثلاثة من وجهاء القوم (رؤساء القبائل). وذكر هيردوتس اختراع البابليين للساعات الشمسية سواء الغنومون او البولوس[٤٩].

قدم هيردوتس معلومات تاريخية لها اهميتها عن بلاد بابل ، فقد اخبرنا ان في السنة العشرين من حكم نبوخذنصر تم اختيار محكمين اثنين لفض النزاع بين الميديين والليديين كان احدهم لابينيتيس البابلي وكانت الوساطة ناجحة وعقد حلف بين الطرفين المتخاصمين . وقيل ان لابينيتيس عند هيردوتس هو نابونائيد آخر ملوك السلالة

الكلدانية وادعى بعضهم ان الوساطة قد تكون لنبوخذنصر وخلط هيـرودتس بين نابـونائيـدوْ ونبوخـذنصر وارجـح ان الوسيط هو فعلاً نابونائيد لأنه كان كبير السن في السنة الثامنة من حكم نبوخذنصر ويشغل وظيفة كبيرة في مدينة بابل وظل يمارسها اثنا عشر عاماً ولا يستبعد ان عينه الملك البـابلي ليمثله في هذه الوساطة سنة ٥٨٥ق.م. خاصـة وانه من عائلة عريقـة وكون الشخص الـذي مثّل ملك كليكيـا في الوساطة موظفاً بعنوان سينيسيس مما يدل على ان العاهلين البـابلي والكليكي قـد ارسـلا من مثلهمـا. وعنـدمـا اراد كرويسوس ملك ليديا الحصول على حلفاء ومنهم البابليين بعد انكساره بمعركة يتيريا امام كورش كان ليبيتيس آنذاك ملكاً وهذا عين الحقيقة لأن الملك سنة ٥٤٧ق.م. كـان نابونائيد. وعند كلام هيردوتس عن احتلال كورش للعراق ذكر ان الاخير قام بحملة ضد ابن نيتوكريس وان لابينيتيس هو زوج الاخيرة. وفعلاً كان الحاكم الفعلي في بلاد بابل وقت هجوم كورش على العراق بيلشازار ابن نابونائيد يحكم بدلاً عن والده الذي كان غائباً في تيماء. ومن جهة اخرى يذكر هيردوتس بان نيتوكريس هي زوجة نبوخذنصر وبذلك يكون لابينيتيس (نابوتائيـد) ابناً لنبـوخذنصـر. ففي كلام هيردوتس عن التوسط بين ليديا وميـديا فـان لابينيتيس هو نابونائيد وكذلك الحلف بين بلاد بابل وليديـا. ولكن فيما يتعلق بنيتـوكـريس فقـد خلط هيـردوتس بين نـابـونـائيـد ونبـوخذنصر. فلابينيتيس الكبير عند هيـردوتس هو زوج نيتوكريس وولدها كان ملك بابل وان لابينيتيس الصغير هو نابونـائيد ولـده بيلشازار. وقـد امتدح هيـردوتس الملكة نيتوكريس وحكمتها وبعد نظرها وكونها عاشت قبل زمـانه بمائة عام وذكر تغييرها مجرى الفرات فـوق بابـل لعرقلة هجوم الميديين وتشييدها لجسر في بابل. ولا نريد مناقشة هذه الاخبار المرتبكة غير ان نيتوكريس التي اعتقد هيردوتس انها زوجة نبوخذنصر هي في الغالب نقيـة/زقوتي زوجـة سنحاريب المفضلة وأم اسرحدون. ويجعل هيردوتس بدء الدولة الآشورية حـوالي ١٢٥٠ق.م. او قبل ذلـك بقليل وظلوا يحكمـون الشرق بـرأيـه ٥٢٠ سنـة أي حتى سنـة ٧٣٠ق.م. وكون ساردانا بولوس، كان آخر ملوكهم والذي اعتبره ثرياً وجعل ارستفانيس اسمه مرادفاً للعظمة(٥٠)، وهي اخبار لا يمكن الركون الى صحتها.

يعتبـر هيردوتس ومعـاصره هيللانيكـوس حاليـاً اول كاتب غربي ذكر ساردانا بولوس الذي ولع الكتاب اليونان والرومان في نسج الاساطير حوله والمبالغة في سيرته والذي اقـرن بعد اكتشـاف العـاديـات الآشـوريـة خـطأً بـالملك آشـوربانيبـال آخر ملك قـوي للدولة الآشـورية. فيخبـرنا ديودوروس نقلاً عن كتيسياس بان ساردانا بولوس هو آخر ملك آشوري وتعرض الى ولعه بالترف والطرب والـظهور بمـظهر النسـاء والانعزال التـام في القصر، وعـدم حمـل السلاح. ويتعرض أريانوس الى وجـود قبره خـارج اسوار انكيالوس بـآسيا الصغـرى وفوقـه تمثال يمثله ويـداه على بعضهما ومدون عليه بلغة آشورية (سارداناپولوس ابن أناكين دراكسيز الذي شيد مدن انكيالوس وطرطوس في يوم واحد وعلى هذا فانت ايها الغريب كل واشرب وارح نفسك لأن هموم الدنيا لا تساوي شيئاً). وكرر ما يماثل هذا سترابون. واخبـرنا كـاليستينيس من القـرن الـرابـع ق.م. ان هنـاك شخصين يحملان اسم سارداناپولوس احدهما عفيف ونبيل والآخر يغلب عليه الترف والتخنث. وقبر الاول في نينوى مدون عليه اسمه كابن لانـاكين دراكسيز وبنـاؤه لطرطـوس وانكيالوس وقبر الثاني في اندريالوس قرب طرطوس. وصور اثينوس نهاية سارداناپولـوس بان غلب عليـه الهلع عندمـا حوصر قصره فاضرم النار في بيته والقى بنفسه ونسائه وأثاثه في النار. وتقدم المصادر الرومانية صوراً اخرى من حيـاة سارداناپولوس فكاشيوس ديـو وكثير من الكتـاب الرومـان صوروا حبه للمتعة والطرب وضجر الآشوريين من سلوكه

الشائن. وبيّن فاليوس ان انتقال السلطة من الآشوريين الى الميديين كان بسبب ميل ساردانابولوس الى الانس .

وفصل كاشيوس ديو من القرن الثاني في اخبار ساردانابولوس فتحدث عن فتحه انطاكية وتأسيسه امبراطورية واسعة ومسؤوليته عن دخول الاله اغابالوس الى روما وزواجه من نساء كثيرات واتصاله بكاهنة معبد فيستا ثم مجونه واستهتاره وخلاعته والتي أدت الى قتل احد عبيده له. وبصورة عامة فان اساطير ساردانابولوس قد نسجت من عناصر عدة ، فبعض الآثار التي تماثل ما وصفه سترابون قد اكتشفت في بلاد الاناضول واخرى تشبه ما وصفها اريانوس وجدت في بلاد آشور. وارجع ان شخصية ساردانابولوس، كما صورها الكتاب اليونان والرومان، هي شخصية مركبة من حياة الملوك آشوربانيبال وأخيه شمش شموكين وولده آشور اطيل ايلاني والتي اختلطت مع بعضها بمرور الزمن وصارت ملصقة بحياة واعمال ملك واحد. فان نهاية ساردانابولوس التي صورها الكتاب اليونان والرومان مطابقة لنهاية شمش شموكين ملك بابل والذي رمى بنفسه بالنار التي أضرمها في قصره بعد ان سقطت عاصمته بابل بايدي جيوش اخيه المنتصر. ونعرف ان آشور اطيل ايلاين لم يخرج لقتال اوميد وبصعوده بدأ عصر انحطاط دولة آشور واخيراً نحاه أخوه سن شاراشكون عن عرشه وادخل كاشيوس الى روايته احداثاً من التاريخ الروماني نفسه لها علاقة بالشرق. فربما ماوراه الكتاب اليونان والرومان عبارة عن قصص مبالغ فيها من حياة آشور اطيل ايلاني الذي صورت نهايته كنهاية عمه ملك بابل ونسبت قصصه وموته خطأً الى والده آشوربانيبال الذي هو فعلاً آخر ملوك آشور الأقوياء[٥١] .

المعروف ان هيرودتس اول كاتب من الكلاسيكيين نعرفه حالياً تعرض الى قصة سميراميس والتي تفنن الكتاب اليونان والرومان في نسج تفاصيلها. فقد اخبرنا عن كثرة تعميراتها في بابل وسدود للسيطرة على الفرات وحمايتها من الفيضان . واعتمد ديودوروس كثيراً على كتابات كتيسياس عن سميراميس وجاءت مدوناته عنها مفصلة. فقد أخبرنا بان نينوس ملك آشور غزا بلاد بابل وارمينيا وميديا وفلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبينا نينوى (ويضعها خطأ على الفرات) وسماها باسمه. ثم سار لحرب باكتريا (افغانستان الحالية) وهناك رأى سميراميس عندما التحقت بزوجها فتزوجها . فأخبرنا ديودوروس بولادة سميراميس الغريبة بنتيجة اتصال الالهة دركيتو ربة عسقلان السمكة بأحد عباد الالهة افروديت ، ثم خجلت من فعلتها فالقت الرضيع بعد الولادة عند بحيرة فرعتها طيور الحمام حتى رآها راعي غنم فأخذها ورباها ولما كبرت قدمها الى الملك العقيم سحماس الذي زوجها من الضابط الآشوري أونس. وعندما كان الاخير يحارب في باكتريا ضمن جيش سيده الملك نينوس التحقت به زوجته سميراميس التي قدمت للمقاتلين خطة حربية حالفها النجاح مما أثار اعجاب الملك فأخذها من زوجها وتزوجها. ثم طلبت من زوجها الجديد (الملك) ان يمنحها السلطة ليوم واحد فامتثل لأمرها ولكنها ما ان جلست على العرش حتى أمرت بقتله واستأثرت بالملك ثم دفنته في قبر عظيم وشيدت مدينة بابل وأحيت او استجدت الكثير من مشاريع الري فيها. وفصّل ديودوروس في رحلاتها بجنوب غرب آسيا وليبيا وبناءها الكثير من العمائر والطرق والخزانات والقنوات، ثم حاولت غزو الهند بجيش قدره بثلاثة ملايين جندي وألبست بعض رجالها جلود ثيران سود محاولة ايهام المعسكر الهندي بان لديها الكثير من الفيلة غير ان حيلتها كشفت وباءت حملتها بالفشل. ولما سمع ولدها بالهزيمة ثار ضدها مما آلمها فتحولت الى حمامة وطارت في الفضاء[٥٢] . ونجد في تفاصيل ديودوروس ما يشابهها في الحياة الآشورية. فاسم زوج سميراميس (اوئنس) مطابق لاسم الوحش الذي يذكر بارحوشا من القرن

الثالثق.م. خروجه من الخليج العربي قبل الطوفان مع اخوان له.وتعليمه أهل بلاد بابل مقومات المدينة. وما يذكر عن استخدام سميراميس لمليوني رجل في تعمير بابل وبناءها قصرين فخمين متصلين بنفق حفرته تحت الماء . . . الخ كان بعضها ماقام به نبوخذنصر في بابل. وان طلبها من زوجها السلطة ليوم واحد ثم قتلها له يعيد الى ذاكرتنا طقس الملك البديل في العراق القديم اضافة الى ان الحمامة كانت الطير المفضل عند الآشوريين. وذكر سيترابون كون سميراميس زوجة نينوس وتشييدها بابل وكثرة اعمالها في كل جزء من آسيا.

وأورد بلوتارخ من الفترة الرومانية قصة بناء سميراميس لقبر لها في حياتها دونت عليه العبارة (أي ملك يجد نفسه في حاجة الى المال فله ان يكسر هذه البناية ويأخذ منه مايشاء وفعلاً كسر باب القبر هذا الملك داريوس ودخله ولكنه لم يجد شيئاً سوى الكتابة (لولم تكن طامعاً في المال وشريراً لما كنت ازعجت محلات سكن وراحة الاموات). وكان هيرودتس قد ذكر نفس القصة غير انه نسبها الى الملكة نيتوكريس. وتكلم دايو كريسوستوم الكاتب باللاتينية من القرن الثاني عن طغيان سميراميس وسوء خلقها. وفصّل بلني الكبير في خبر حرقها لنفسها في بابل عند سماعها بموت حصانها المفضل. وفي كتابات بارثينيوس الشاعر والنحوي اليوناني من القرن الاولق.م. نجد كلاً من الشخصيتين دافني وغالو يذكران قصة حب وزواج شبيهة بغرام نينوس وزواجه من سميراميس . ويزيد اوفيد بان يولي ديمون حفيد سميراميس قد ذبحه برسيوس بعد ان اطلعه على رأس مدوسا في فلسطين محولاً اياه الى حجر . كما فصل في الكتابة عن سميراميس الكاتب الروماني كلوديوس ايليانوس من القرن الثاني الميلادي في كتابه التواريخ المتنوعة VARIAE HISTORIAE الذي وصلتنا شذرات منه باليونانية. ومن الجدير بالذكر ان سميراميس هي الملكة الآشورية شمورامات زوجة الملك الآشوري شمش أدد الخامس وبعد وفاة زوجها سنة ٨١١ق.م. صارت وصية على ولدها القاصر أدد نراري الثالث لمدة ثلاث سنوات . وتؤيد النصوص الآشورية دحرها جيوش الميديين والكلدانيين وادخالها مقاطعة كوزانا بالجزيرة الفراتية ضمن آشور وانتصاراتها في بلاد الماناي شمال شرق العراق وتكاد تجمع المصادر على اصلها البابلي(٥٣).

أشار هيرودتس الى الضرائب الباهضة التي فرضها الفرس على بلاد بابل سواء نقداً بالفضة او الشباب او بتحمل نفقات الدولة او بالحيوانات. . . الخ. وتعكس الارقام التي أوردها هيرودتس معرفته بما كان العراقيون يعانونه ابان فترة الاحتلال الفارسي وتعاطفه مع العراقيين . ويقارن العراق مع مصر ويؤمن بتقدم العراق حضارياً وحذا حذوه في ذلك ديودوروس(٥٤).

ان معلومات هيرودتس عن العراق واحواله حوت الكثير من العوائق التي تجعل من الصعوبة تصديقها. وكانت احكامه في الغالب ثانوية مستندة على مقارنات مع بلاد اليونان . ولا نعرف لماذا لم يذكر مدناً ذات اهميتها في العراق والتي لم تكن على بعد كبير من بابل امثال سبار وبورسيبا .

ان الكاتب اليوناني الآخر الذي كتب عن العراق كان كتيسياس وهو طبيب يوناني خدم في بلاط الملك الفارسي ارتحشستا الثاني من سنة ٤١٦ ـ ٣٩٨ق.م. ويظهر انه فعلاً قد زار بابل حيث سأل الكهنة وتجول كثيراً في الشرق وكان ثقة في نقل ما وصله من اخبار حرص على كسب معلومات دقيقة عن احوال المناطق التي زارها . ونظراً لخدمته في بلاط ملك فارس فلابد وان كان له مجال لرؤية الوثائق وقد اتهم هيرودتس بالكذب غير ان دليل النصوص المسمارية يؤيد هيرودتس اكثر منه . وقد تضمنت كتاباته عن العراق الفصول الستة الاولى من كتابه تاريخ فارس المفقود الذي

وصلتنا منه شذرات متفرقة اعتمد عليها الكتاب اللاحقون خاصة ديودوروس الصقلي .

استمرت الامبراطورية الآشورية ، برأي كتيسياس ، ١٣٦٠ سنة وآخر ملك عليهم كان ساردانا بولوس. وتكلم عن الرّق الآشوري واكد بان النقص في الشخصية الآشورية هو ذنب قادتهم وحبهم العيش في ترف، «فمن نينياس حتى ساردانا بولوس (من بداية الدولة الآشورية حتى نهايتها) كانوا سلسلة من محبي الشهوة والترف وان المبدأ الذي ساروا عليه جميعاً هو التحرر من كل هم والانغماس بالملذات». وكل هذه امور لم نجد في النصوص الآشورية مايثبتها. غير ان الملوك الآشوريين في كتابات كتيسياس نفسه كانوا يحتفظون بزوجة واحدة، فنينوس كانت له زوجة واحدة هي سميراميس، برأيه، رغم كثرة جواريه، لديه منها خمسة اطفال ثلاث بنين وبنتين وهذا يخالف ما يذكره عن انغماسهم في اللذة. هذا وقد فرق اميانوس مارسيلينوس بين حياة الملوك الآشوريين المتقدمين والمتأخرين. وقد صورت في المنحوتات جلسات سمر منها صورة آشوربانيبال يشرب تحت عريشة مع زوجته، نخب انتصاره على عيلام[٥٥] .

أخبرنا كتيسياس (نقلاً عن ديودوروس) حول سقوط الدولة الآشورية وكيف ان الميديين وحلفاءهم هجموا بقوة تعدادها اربعمائة الف (وهو رقم مبالغ فيه جداً) ففشلوا اول مرة وهرب جنودهم الى جبال زجروس. وكتب لهما النجاح في محاولتين آخريتين لوصول تعزيزات من باكتريا. وصمد الملك الآشوري داخل عاصمته تاركاً جيشه تحت قيادة صهره ساليمينيس الذي اندحر وقتل وحاصر الاعداء لمدة سنتين. وفي السنة الثالثة ارتفع النهر (دجلة) وخرب ميلين من سور المدينة (نينوى)، وكان وحي قد طمأن الملك الآشوري ان لا يهاب شيئاً الا اذا صار النهر عدوه، ولذلك جمع اثاثه في قصره مع جواريه ودخل الميديون المدينة من الكسرة التي احدثها ماء الفيضان وخربوها ونهبوها. وهذه الاخبار لم تؤكدها النصوص الآشورية والكلدانية الا ان الاسم ساليمينيس يمثل النمط اليوناني للاسم شلمانو (الاله تينورتا) الذي دخل في تركيب اسماء بضعة ملوك آشوريين فعلاً كان آخرهم شلمانيصر الخامس (٧٢٧ - ٧٢٢ق.م). ونقل اثينيوس عن كتيسياس عن ولع البابليين بالموسيقى[٥٦] وهي حقيقة برهنت على صحتها الآثار والنصوص المكتشفة. ويجعل كتيسياس الاميرة أميتيس الملهمة لبناء بابل والتي ذكرها كتاب يونانيون آخرون كأبنة الى لي أخار.

جاءت كتابات زينفون (٤٤٤ - ٣٥٦ق.م.) عن العراق في كتابيه الصعود (الانابيسيس) وسيرة كورش مهمة، رغم الاخطاء الجغرافية في الاول. وقد أتى زينفون الى العراق مع الحملة المعروفة بالعشرة آلاف من المرتزقة اليونانيين الذين قادهم كورش الصغير مرزبان آسيا الصغرى لحرب أخيه ارتحشستا الثاني سنة ٤٠١ق.م. وعندما قتل كورش الصغير في الموقعة التي سمّاها بلوتارخ كونوكسا وتم ذبح قادة جيشه من اليونانيين وقع الاختيار على زينفون لارجاع القوات المرتزقة. وقد كتب زينفون ذكرياته عن العراق في كتابه المعروف بالصعود والذي يعد رغم ارتباك معلوماته واخطائه من الكتب المهمة في احوال العراق خلال تلك الفترة التي قلت الكتابات التاريخية فيها.

فبعد عبور زينفون الفرات قادماً من ارمينية ذكر ثابساكوس (مسكنة في شمال سورية وهي حوالي بيرهجك الحالية) التي كانت معبراً للفرات. وتابع السير حتى نهر أراخيس (خابور الفرات) والتي ذكر بعضهم كونه قناة دورين الحالية حيث موقع اراس او ارزي الآن) وبعد مسيرة ٣٥ فرسخاً (في اليونانية بارسنك ويعادل حوالي ثلاثة اميال وثلاثة ارباع الميل) أي حوالي ١١٤ ميلاً ذكر زينفون وصولهم نهر ماسكوس الذي يحيط، حسب قوله، بمدينة

واسعة تسمى كورسوتي[٥٧]. وربما يكون هذا نهر صغير في المنطقة يعرفه السكان بهذا الاسم، اما المدينة المهجورة فعلى الاكثر اطلال مدينة ماري (تل الحريري الحالي) والتي يطلق عليها ازيدور الكرخي من القرن الاول ق.م. اسم مران اخو روما والتي خربت في اواسط القرن السابع عشر ق.م. وظلت حتى اكتشافها صدفة سنة ١٩٣٣. واعتقد بعضهم باحتمال كونها باغوز جنوب ابوكمال حيث عثرت بعثة فرنسية على آثار مدينة متكاملة (من عصور ماقبل التاريخ حتى العصر الحديدي) او قد تكون المدينة خريدو (خارزي) القديمة[٥٨]. ثم يذكر زينفون وصوله بعد مسيرة اكثر من ٣٠٠ ميل الى مكانٍ يدعى بيلاي (معناها الأبواب باليونانية) والذي في الغالب هو الممر الضيق الواقع على بعد حوالي ١٤ ميلاً شمال الفلوجة وحيث كان يمر منه سابقاً طريق يربط آشور ببابل[٥٩]. وبعد ان تركوا الأبواب مروا بمدينة كبيرة على جانب الفرات الأخر سماها كارماندي ووصفها بالسعة وقال ان الجنود جلبوا منها خمراً مستخلصاً من فاكهة النخل (التمر) وقد تكون المدينة فومبديثة (فم البراة). ولم يذكر زينفون عانات (عانة) التي نعرف عن قدمها ولا هيت. وعند السور الميدي كانت هناك حسب قول زينفون اربع قنوات المسافة بين الواحدة والاخرى فرسخاً واحداً تأخذ الماء من دجلة وتصبه في الفرات. وقد اخطأ زينفون حيث تأخذ هذه القنوات الماء من الفرات وتجري به شرقاً تجاه دجلة لأن مستوى الارض في هذه المنطقة اكثر ارتفاعاً منها عند دجلة. ويقع السور الميدي على بعد حوالي عشرين فرسخاً شمال بابل وهو سور منيع ويصفه زينفون (بعرض ٢٠ ق.م وارتفاع مائة قدم.. مشيد من الطابوق ومطلي بالقير)[٦٠]. وقد وصف السور الميدي بعض الرحالة الذين مروا بالعراق خلال القرن الماضي، فذكر لوكر الذي زار العراق سنة ١٨٦٥م بانه يمتد في السابق من ضفة الفرات الشمالية جنوب الفلوجة وغرب عقرقوف حتى ضفة دجلة الجنوبية ويسميه السكان سد نمرود وهو الآن سلسلة طويلة من التلال العالية[٦١]. وان هذا السور هو من خطوط بابل الدفاعية وجزء من السور المسمى محلياً الآن حبل الصخر والذي يمتد بين تل عمر (سلوقية) وخان أزاد (قرب اليوسفية). وذكر زينفون خندقاً سماه خندق ارتحشستا ربما له ارتباط بالسور الميدي لحماية سبار (قرب اليوسفية) حيث يذكر زينفون كونه يبعد ١٢ فرسخاً عن بابل وهو حوالي بعد سبار عنها والتي نعرف عن اهميتها البالغة في العصور القديمة حيث تتفرع قربها القنوات المهمة من الفرات التي كانت تروي المنطقة الزراعية بين سبار ونفر الى جانب كونها الخط الدفاعي الاول لمدينة بابل ونعرف عن اتخاذ كمبوشيا (قمبيز) لها عاصمة خلال فترة الاحتلال الأخميني. ولم يعين زينفون موضع الالتحام بين الجيشين المتحاربين بالاسم بل قال انها تبعد ٣٦ ميلاً عن بابل والتي حددها بلوتارخ عن كونوكسا التي قال انها على مسافة ٥٠ ميلاً عن بابل ورغم اختلاف الآراء حول موقع كونوكسا فاني ارجح كونها موقع تل الكنيسة قرب المسيب او النصيفيات على بعد ٥٠ ميلاً شمال بابل[٦٢]. وفي طريق عودة زينفون بجنوده عن طريق دجلة ذكر سيتيس التي قال انها من نقاط عبور دجلة والجسر فيها على قوارب وهي مدينة كبيرة وكثيرة النفوس والتي ذكرنا تفصيلها كونها الحومانية قرب العزيزية والتي يسميها اصطيفان البيزنطي بيسيتيس. اما افامية فربما تكون قرب النعمانية[٦٣]. وبعد حوالي ٣٠ فرسخاً وصل زينفون قرية باربساتيس وهي لا بد وا سميت نسبة الى الملكة زوجة الملك داريوس الثاني ووالدة الأخوين المتقاتلين وربما كانت لها اراضي بالمنطقة حيث نعرف عن مصادرة المحتلين الفرس لأملاك العراقيين ومنحها لمن يشاؤون واختصوا العائلة المالكة باحسن الأراضي. وربما تكون هذه القرية هي الدور الحالية (دور الرعاة في التلمود). والمدينة التي تلتها كانت كاناي التي لا

بد وان كانت مدينة آشور بدلالة مرور زينفون بنهر الزاب الكبير وكون المسافة التي اعطاها زينفون بين الاثنين كانت عشرين فرسخاً تقوي الاحتمال والتي نعرف عن ازدهارها خلال فترة الاحتلال الفرثي[٦٤]. وكانت في القرن الخامس الميلادي صخرية حيث أطلق اصطيفان البيزنطي، من تلك الحقبة على خرائبها اسم تيلانة والتي في الغالب تعني تل آنو . وبعد مسيرة يوم كامل ذكر زينفون دخوله وجيشه مدينة مهجورة سماها لاريسا والتي هي في الغالب كالح (نمرود الحالية). ولم يكن زينفون مصيباً حين قال بانها كانت في ايامها الاولى يسكنها الميديون . وطوبقت لاريسا التي ذكرها ابولو دوروس من القرن الثاني ق.م. في الشذرات المتبقية من كتابه مع لارسة حيث بلاط الملك الذي حسب قوله ارسل ممنون لحصار طروادة[٦٥] وهي اخبار لا أساس تاريخي لها .

فمعلومات زينفون عن الآشوريين قليلة جداً ومرتبكة للغاية. وبعد مسيرة ست فراسخ ذكر زينفون وصوله مدينة ماسبيلا والتي لابد وان كانت نينوى التي تبعد ٢٠ كيلومتراً عن نمرود وربما يكون الاسم ماسبيلا مأخوذ من الكلمة موشبالو التي تطلق على المدينة السفلى. وقد ذكر رؤية اسوارها التي كانت، على حد قوله، بطول ستة فراسخ. اما القصر الذي لاحظه زينفون وقال انه على بعد اربعة فراسخ من لاريسا ففي الغالب كان قصر سرجون الثاني الآشوري في دورشروقين (خورصبار) شمال شرق نينوى. وبعد معارك كثيرة وتقدم وتراجع الى الجبال والسهول اخترق الجنود المنطقة الشمالية الغربية في جبال الكوردوكي والكوردوكي هم الاكراد وهذه اول مرة، على معرفتنا الحالية، يرد فيه ذكر الاكراد كأقوام يقطنون شمال العراق. وجاءت معلومات زينفون متفاوتة في الدقة بين الاحداث والاوصاف للمناطق التي اجتازها قبل معركة كونوكسا وبعدها.

ترك زينفون معلومات تاريخية مهمة عن العراق في كتابه الثاني الموسوم حياة كورش . فقد صور قلق كورش الكبير، من احتمال اندحاره في مواجهة البابليين فعمل على تجنيد العساكر من الشعوب التي تحت سيطرته كي يضمن انتصاره على العراق امثال الكبادوكيين والفريجيين والليديين مما يدل على قوة العراق العسكرية آنذاك وسمعة العراقيين الفائقة في الحرب والقتال. وعلى حد قول زينفون (لم يترك كورش حجراً في مكانه كي يضمن له النصر) . وذكر لنا بانه هجم على العراق بقوة هائلة جداً من الفرسان ورماة القوس والسهام والحجر. وان ترك كورش غزو العراق الى حين اكمال غزو كافة أقطار غرب آسيا يؤيد كلام زينفون ويدل على تخوف كورش من العراقيين . ثم تعرض زينفون الى خيانة القائد العراقي غوبارو واسباب خيانته بلده وانضمامه الى كورش. فذكر بان غوبارو ذو خبرة طويلة مما يدل على كبر سنه وتقلبه في مناصب مهمة بالدولة كان آخرها حاكم منطقة كوين في شمال العراق الشرقي وبذلك يكون عارفاً للكثير من اسرار الدولة وخططها. وان سبب خيانته لسيده ملك بابل، على حد قول زينفون، كان سوء معاملة ملك بابل له. فان والد الملك (ويقصد به نابونائيد بصفته والد بيلشازار الذي كان نائب والده في بابل عند اعتزاله في تيماء) قد وعد غوبارو ان يقدم الاميرة ابنته كزوجة الى ولده. وفعلاً بعث غوبارو بولده الى البلاط البابلي غير ان ابن الملك (ويقصد به بيلشازار) الذي صار فيما بعد ملكاً (عندما ناب عن والده نابونائيد) دعاه الى صيد وقتله. وكان غوبارو بالمقابل ينوي تزويج ابنته الى ابن الملك. فلما صار ابن الملك ملكاً صمم غوبارو وابنته على الانتقام فعرض على كورش خدماته وساعده في احتلال بابل مساعدة جلى ونستطيع القول لولا خيانته وتعاون عناصر حاقدة اخرى معه لما اقتحمت الجيوش الفارسية بابل، وقد دخل غوبارو بعد احتلال بابل الى القصر وذبح بيده بيلشازار[٦٦]. يظهر ان

زينفون اعتبر بيلشازار ملكاً طيلة فترة غياب نابونائيد في تيماء. واوضحت النصوص البابلية بانه كان يتمتع خلال فترة غياب والده في تيماء بكافة صلاحيات الملك وان قصة وعد نابونائيد لغوبارو حول الزواج لم يذكر اي نص حالي.

هناك كُتّاب من هذه الفترة ذكروا عن العراق بكل اقتضاب أمثال ميغاشينيس من نهاية القرن الرابع ق.م. الذي لم يصلنا من مدوناته سوى ما اقتطفه آخرون خاصة ديودوروس واريانوس. فقد ذكر تاريخاً مختصراً لملوك العصر البابلي الاخير اقتطف منه ابيدينوس. فقد اخبرنا بان نركال شاراوحصور صهر نبوخذنصر الثاني قد قتل أميل مردوخ ابن الاخير وان لباشي مردوخ ابن نركال شاراوحصور قد مات ميتة طبيعية ولم يذكر أي شيء عن وفاة الاخير ولا نعرف هل قصد انه تنازل عن العرش لولده نظراً لكبره وصعوبة ادارته للدولة، وان نركال شاراوحصور هو الذي نصب نابونائيد. كما ذكر ان الاخير لم يستحوذ على الملك بالقوة وهذا ما أيدته النصوص البابلية.

تكلم ابيدينوس من القرن الثالث ق.م. في الشذرات التي وصلتنا من كتاباته باليونانية عن بعض حملات اسرحدون (يسميه اكزيرديس) الخارجية كما يذكر مقتل سنحاريب (يسميه ادراميليك). علماً بان موسى الخوريني قد اطلق على الاخير اسم ارغومازانوس وسماه بوليهستور اردموزانيس. ويعترف ارسطو بان اليونانيين مدينين في معلوماتهم بالفلك الى البابليين والمصريين ويقول ان البابليين قد عزوا الكسوف الى توسط القمر بين الشمس والارض[٦٧] وهو التفسير العلمي المعروف له حالياً. وذكر هيبارخوس من القرن الثاني ق.م. بشهادة بروكلوس من القرن الخامس الميلادي ان البابليين كانوا يراقبون الظواهر الفلكية منذ ايام بعيدة[٦٨]. وتقدم البابليين في علم الفلك وكونهم الرواد فيه قد اثبتته النصوص البابلية.

ترك بوبليبيوس (٢٠٤ - ١٢٢ق.م) في تواريخه معلومات عن العراق. فقد قسم العراق الى مناطقه الطبيعية واطلق على شمال العراق اسم زجروس وهي تسمية استعملها من بعده سترابون وبليني وبطليموس واميانوس مارسيلينوس. واطلق على المناطق الى الشرق من دجلة التسمية ماوراء النهر (بارابوتيميا) والى الشمال الشرقي من موقع بغداد الحالية وضع بوليبيوس منطقة ابوللونيا. وبلاد الرافدين عنده هي التي تقع بين النهرين وقسمها الى منطقتين بلاد آشور وبلاد بابل جنوباً. وان المنطقة غرب دجلة من وسط العراق برأيه فهي صحراء والتي يصنع فيها سور الملك والذي لابد وان قصد به السور الميدي الذي ذكره زينفون. كما كتب عن فيضان الفرات الذي عزاه الى ذوبان الثلوج في اواخر الشتاء واوائل الصيف لا الى كثرة الامطار. واوضح بان مياه النهرين (دجلة والفرات) لا تصب في البحر الاحمر (البحر العربي دون ذكر الخليج العربي) بل تنتشر في الاهوار الكثيرة قبل ان تصل اليه. ورغم عدم اصابته الهدف في النقطة الاخيرة الا ان معلوماته بصورة عامة اكثر تنظيماً واحسن تحليلاً علاوة على معرفته للشيء الكثير عن المنطقة امثال طبيعة الانهار والتربة والارض[٦٩]. وهو اول كاتب نعرفه يستعمل الاصطلاح مابين النهرين (ميسوبوتاميا).

ذكر لنا اوفيد الشاعر الروماني من القرن الاول ق.م. اهتمام الآشوريين بالزهور كاليونان والرومان[٧٠]. وفعلاً نشاهد في منحوتة من نينوى صفاً طويلاً من المرافقين يجلبون باقات ورد الى قصر الملك وعدد منهم يحملون أصص أورلا. وضرب اوفيد مثلاً في الاخلاص بالحب بقصة الحبيبين البابليين بيراموس وثيسبي التي فصلها في كتابه الميتامور فوسيس. وقد عاش هذان البابليان، حسب شرحه، في مدينة بابل وفي بيتين متجاورين لهما جدار واحد مشترك، وكانت تقاليدهما الاجتماعية تمنع رؤيتهما

لبعضهما فكانا يتبادلان الاحاديث خلال ثقب حفراه في الجدار المشترك. ومرة اتفقا على التلاقي عند الفجر قرب شجرة توت ابيض وسط المدينة. وفعلاً خرجت ثيسبي سراً دون علم أهلها للقاء بيراموس ولكنها هربت عندما أبصرت لبوة فسقطت عباءتها التي لطختها اللبوة بدم ذبيحة كانت تأكلها. ولما جاء بيراموس ورأى العباءة الممزقة الملطخة بالدماء عرفها وظن ان ثيسبي قد افترستها لبوة فأخذ السيف الذي كان معه وطعن نفسه. وبينما كان يلفظ أنفاسه الاخيرة جاءت ثيسبي وعرفت مادهاه فانتزعت السيف من قلبه وطعنت به نفسها وفاضت روحهما سوية. ويختتم اوفيد القصة بالقول بان شجرة التوت قد ارتوت من دمهما فتبدل لون ثمرها الى الاحمر. علماً بان الاسود كانت موجودة في العراق حتى وقت متأخر ولا تزال الجدران المشتركة بين البيوت المتجاورة في العراق موجودة حتى الآن في بعض المدن وتلبس العباءة العديد من النسوة ايضاً[٧١].

ثم كتابات ديودوروس الصقلي من القرن الاول ق.م. حتى منتصف القرن الاول الميلادي التي تعرضنا الى بعضها عند مناقشتنا معلومات هيردوتس وكتيسياس. وقد حوت كتابات ديودوروس في مؤلفه الموسوم المكتبة التاريخية باربعين فصلاً (كتاباً) باللغة اليونانية معلومات عن العراق. فاضافة الى ماذكرنا اعلاه فقد كتب ديودوروس عن القصر الكبير في بابل الذي يقول عنه انه بناية أضخم من تلك للمعبد العظيم وله ثلاثة اسوار ويقدم ابعادها وكيف ان السور الوسطى كان مزيناً بصور. كما كتب عن القصر الصغير الذي وضعه مقابل الكبير على الجانب الآخر من نهر الفرات والذي هو الآخر محاط بسور ثلاثي طوله ٣٠ ستاد. كما أكد على القسم الذي فيه الجنائن المعلقة من القصر والتي قال انها عمل رائع لا يعود الى سميراميس بل الى ملك قبلها استحدثها بناء على رغبة احدى خليلاته كانت تتلهف لرؤية مروج الجبال في البلاد التي قدمت منها وألزمت الملك بان يجلب نباتات من بلدها الأصلي يستنبتها فيها. وفصّل في وصف هذه الجنائن التي لا نريد الخوض في موضوعها لأن الحفريات الاخيرة في موقع بابل اكدت بطلان وجودها. ونعرف بان كوينتوس كوريتوس روفوس من القرن الاول الميلادي قد كتب عن الجنائن المعلقة ايضاً وقال مبالغاً ان جذوع بعض اشجارها كانت بقطر قدره ١٢ قدم. وفي معرض كلامه عن الاحوال العامة ذكر بان العراقيين يعتقدون ان ميلاد كل شخص يكون باشراف نجم او كوكب ويكون لهذا النجم تأثير على ذلك الشخص طيلة حياته. وان الكلدانيين (يقصد الكهنة البابليين) يتنبأون من النجوم بامور امثال تبدلات المناخ وهبوب الريح العاتية والعواصف والحرارة الشديدة والزلازل والخسوف والكسوف وظهور المذنبات. وفعلاً كان العراقيون يراقبون حركات النجوم ويعتقدون بتأثيراتها على حياة الناس والاحداث العامة. وذكر معاصروه امثال شيشرون وسترابون براعة البابليين في التنجيم. واخبرنا سمبليشيوس من القرن السادس الميلادي الذي كتب باليونانية بان كاليشينيس صديق الاسكندر المقدوني ارسل الى ارسطو من بابل سلسلة من ملاحظات رصد النجوم اعدت في تلك المدينة تعود الى ١٩٠٣ سنوات قبل زمانه (اي ٢٢٣٤ ق.م). وربما هناك أساس لهذا الخبر الا ان ملاحظات البابليين في رصد النجوم ومراقبتهم للكواكب لا تعود الى عصور بلادهم الاولى. وتكلم ديودوروس عن مآدب الملوك الآشوريين الضخمة وهذه حقيقة اكدتها المنحوتات والنصوص الآشورية ولنا من مأدبة آشور ناصربال الثاني وسرجون الثاني الآشوري ومنحوتة آشوربانيبال وزوجته تحت عريشة الكرم خير امثلة. كما تكلم ديودوروس عن كون الآشوريين بنائين ماهرين منذ أقدم عصورهم وتعقب هذه العظمة الى ملكهم نينوس وسميراميس اللذين أسسا اعظم مدن العالم القديم وهما

نينوى وبابل. وبرأي ديودوروس فان ارتفاع سور نينوى مائة قدم وانه عريض بحيث ان ثلاث عربات يمكن ان تسير الى جنب بعضها فوقه. علماً بان زينفون قد ذكر كون ارتفاع السور ١٥٠ قدم وعرضه ٥٠ قدم. وان عبارة ديودوروس بان الآشوريين والكلدانيين (يقصد هنا البابليين) كانوا في عداء بالبداية لها مايبررها وتدل على معرفة باحوال البلد. وان التفصيلات التي قدمها ديودوروس عن سميراميس جاءت في غاية الارتباك والمبالغة والخلط الغريب غير انها تعرض جوانب معروفة من تاريخ العراق القديم والحضارة العراقية. فما ذكر عن تفصيلات تعميراتها في بابل تصور اعمال نبوخذنصر في تلك المدينة وما أورده عن الصور التي تمثلها على حصان ترمي رمحاً او تطعن اسداً بسهم فمنتزعة من بعض صور المنحوتات الآشورية. اما أمرها برسم صورتها مع مائة مسلح على واجهة جبل باغيستانوس فتعكس ما أمر بعمله داريوس الاول في ذلك الصقع. واستعمال الميديين لنوع من اللباس يسمونه بدلة سميراميس يعلمنا بولع الفرس في المنسوجات البابلية اما وصول سميراميس الى باكتريا والهند فلها علاقة بتقدم الاسكندر المقدوني ووصوله الى تلك الربوع[٧٢].

ترك سترابون (٦٦ق.م - ٢٤) فصولاً عن وادي الرافدين في كتابه الجغرافية أخبرنا بانه اعتمد بها على مدونات ايراتوستبينس (٢٧٥ - ١٩٥ق.م) وبوسايدونيوس من القرن الثاني ق.م وهيرودتس. ورغم دقته فان سترابون يأخذ احياناً الروايات دون مناقشتها. فقد ذكر لنا بان كاوكاميلا في سهل اتوريا حيث اندحر داريوس الثالث امام الاسكندر وخسر ممتلكاته معناها بيت الجمل وهذا تفسير صحيح. ثم يستطرد القول بان داريوس قد اطلقها عليها حيث كرس وارداتها لاطعام ورعاية جمل تحمل وعثاء وعناء السفر في صحاري سيكثيا عندما كان يحمل احمالاً وارزاقاً خاصة بالملك.

وبلاد مابين النهرين، على حد وصف سترابون، تمتد الى مسافة بعيدة وهي أقرب بالشكل الى قارب. وهو تشبيه يدل على فطنة وحسن مقارنة. وقسمها الى اربعة اقسام طبيعية هي:

١ - المنطقة الجبلية في الشمال وكانت المعلومات التي اعطاها عنها محدودة الى بضع جبال (اثنين) وانهر أقل ومدن محدودة.

٢ - منطقة السهول التي ميز منها نوعين الاول يسير بموازاة الجبال والثاني يحاذي الانهار.

٣ - الصحراء وتقع على حد وصفه بين نهري دجلة والفرات قبل ان يصلا بابل.

٤ - منطقة الاهوار في الجنوب.

ويحدد بلاد بابل من الشرق بالشوش وعيلام ومنطقة الباريتيسين (البختيارية) ومن الجنوب بالخليج العربي وبلاد الكلدانيين ومن الغرب بسكان الخيام ويجعل بلاد آشور واسعة جداً يدخل بها جزء كبير من جبال زجروس وكل سورية ويقول ان المنطقة التي تقع فيها نينوى تسمى اتوريسا. والاخير مصطلح استعمله فيما بعد اريانوس واصطيفان البيزنطي وذكره ديوكاشيوس تحت اسم اتيريا وقال ان التاء عندهم تستعمل بدل السين[٧٣]. وقسم سترابون السهل المجاور لآشور الى اربعة اقسام هي دولمين، كلهشين، خازين وحدياب. وقد طوبقت دولمين مع دولبا عند اريانوس وكلهشين مع كالاسين عند بطليموس وجعلها فوق حدياب. اما خازين فلابد وان كانت في شمال العراق. وتصل حدود بلاد آشور، برأي سترابون، حتى اربيل (التي يجعل مؤسسها اربيلوس بن اثمونيوس (وهو شخصية اسطورية لابد وان استقاه سترابون من احد مصادره) وبينها نهر ليكوس (الزاب الاعلى). وبعد اربيل وجبل نيكاتوريوم (في الغالب قرهداغ) يقع نهر كابروس (الزاب الاسفل) ويسمي سترابون المنطقة أراسيني والتي

ربما هي نفسها منطقة اربيليتس عند بطليموس وبلني الكبير. وقرب اربيل يضع سترابون مدينة دمتريوس التي قد تكون حوالي موقع التون كوبري الحالية وبعدها ينبوع نفطا التي لا بد وان تكون آبار باباكركر في منطقة كركوك الحالية ثم معبد أنايا (أناهيت) فسادرا كاي التي قد تكون حوالي طوزخرماتو الحالية (خارشي القديمة) ثم مزرعة أشجار السرو ثم الجسر عبر ديالى قرب سلوقية (عند اوبيس في الغالب) القريبة من طيسفون التي مدح هواءها وذكر قضاء الملوك الفرثيين الشتاء فيها وكثرة بناياتها العامة. ثم تعرض سترابون الى اهتمام الملك سلوقس وخلفائه بسلوقية على دجلة وكونها الآن أوسع من بابل وكون اكثر اقسام بابل مهجورة. ثم ذكر بورسيبا وكونها مقدسة الى ديانا (تاشميتوم) وابولو (نابو) وكثرة معامل نسيج الكتان فيها. وفصّل سترابون في جهود الملوك العراقيين لخزن المياه الزائدة من الفيضان ببناء الخزانات وتطهير القنوات. وفصّل عند كلامه عن اهوار العراق في اسباب تكونها وعرض نظرية ايراتوشينيس حولها وعدم اتفاقه هو معها ثم فصل فيما يعتقده هو عن اهلها وطريقة تكوينها. وقد اخبرنا سترابون عن تفحص الاسكندر المقدوني بكل دقة قبور الملوك التي تقع اكثريتها بين الاهوار. واذا كان عمل الاسكندر هذا صحيحاً فربما يكون هو المسؤول عن نهب القبور الملكية التي وجدت مسروقة في أور.

كتب سترابون عن بابل واسوارها والتي تفحصناها اعلاه بالمقارنة مع الارقام التي اوردها الكتاب اليونان والرومان الآخرون لها. وتكلم عن الجنائن المعلقة وكونها مربعة الشكل تتألف من طبقات معقودة. كما ذكر كثرة النفط في منطقة عربستان (شوشيانا) ووجود بئر نفط واحد قرب الفرات وآبار نفط غيرها في بلاد بابل تنتج نفطاً اسود وابيض وان الابيض على حد وصفه هو الكبريت السائل اما الاسود فهو سائل القير الذي يستعملونه في ايقاد المصابيح بدل الزيت.

ذكر سترابون عن وجود ثلاثة مجالس للعراقيين الاول يتألف من اشخاص اجتازوا سن الخدمة العسكرية والثاني من النبلاء والثالث من الشيبة ومهمة الاخير الاشراف على عملية عرض البنات في سن الزواج. وفي الوقت الذي لم ترد فيه هذه العادة الاخيرة بالنصوص المسمارية وربما تكون قد استحدثت في فترة الاحتلال الاخميني لحماية العراقيات البالغات من اعتداءات الفرس عليهن فان المجالس الثلاثة كانت موجودة فعلاً في العراق القديم ولكن ليس بالطريقة التي فصلها سترابون حيث نعرف عن وجود مجالس شيبة ثم دائرة شعب (اونكين) تتألف من مجلسين الاول للشباب القادرين على حمل السلاح والثاني للكبار في السن وتوضح قصة أككا وكلكامش بان المجلس الاول كان اكثر اهمية.

ان دجلة، يقول سترابون، صالح للملاحة حتى اوبيس اما الفرات فحتى بابل. وان فيضان الفرات، برأيه، اكثر عنفاً من ذاك لدجلة ويعلله بحصول الفرات على المياه من جنوب وشمال ارمينية بينما دجلة من جنوب ارمينية فقط. كما تعرض الى اهتمام الاسكندر الكبير بالقنوات في بلاد بابل لأنه ادرك، حسب ما يظهر، بكونه الوسيلة الوحيدة لدرء خطر المياه من الفيضان. واعتقد بان القنوات تحتاج الى جهود لادامتها لأن التربة عميقة وناعمة يسهل حلها بالماء وبذلك يملؤها الطمئ الذي تحمله المياه القنوات ويسدها. وفصّل سترابون في الطرق التجارية التي تمر بالعراق طريقاً يبدأ من ميديا وجبال زجروس ماراً بمدينة ميساباتيس، وهي في الغالب ماسبيلا التي ذكرنا احتمال كونها نينوى. اما الطريق الثاني، فيبدأ من منطقة كابين (نسبة الى كاباي شرق الشوش) ويمر في الغالب بمدينة دير (تل العقير قرب بدرة بمحافظة واسط). ويبدأ الثالث من منطقة فارس بايران وهو طريق سربيل- زهاب. وان سترابون هو اول كاتب نعرفه اطلق على دولة خاراكس (الكرخة أي

المحمرة القديمة) اسم ميسان[٧٤].

يظهر ان سترابون كانت تحت تصرفه مصادر مهمة عن العراق وجاءت معلوماته الجغرافية بصورة خاصة واضحة بعيدة عن التناقض بالرغم من افتقارها للتفصيل. وبالرغم من نقله شيئاً عن هيردوتس دونما تمحيص الا انه زودنا بمعلومات مهمة جديدة. واحياناً يقدم الشرح للحقائق التي يوردها، فعندما قال ان مياه الخليج العربي عميقة يقدم الدليل بنمو اشجار الغار والزيتون في قاعه.

من الكتاب الرومان الذين فصلوا في التحدث عن العراق كان بليني الكبير (٢٣ - ٧٩) في موسوعته الضخمة «التاريخ الطبيعي». فقد تكلم عن منابع دجلة والفرات خارج العراق وربما يكون بليني الكبير اول كاتب نعرفه الآن ذكر ان معنى دجلة هو السريع التيار دون ان يذكر لنا بأية لغة. واخبرنا بان غالبية سكان العراق تقطن في قرى مدللاً بممارسة اكثرية أهله الزراعة عدا بعض المدن التي يحصونها في بابل، نينوى وسلوقية على دجلة واللاذقية، ارتميتا واوروك التي شيدها نيكوتار وارتميتا (قد تكون عند موقع شهربان [المقدادية] الحالية) ولو ان هناك من يفضل كونها قرەستيل قرب بعقوبة. اما انطاكية فنعرف ان عندما خربت مياه الفيضان كرخ ميسان (خيابير وهي المحمرة القديمة) اعاد تعميرها الملك السلوقي انطوخوس الرابع أبيفانيس وسماها انطاكية على اسمه. علماً بان مدينة نصيبين في شمال العراق الغربي قد اطلق عليها في الفترة الهلنستية اسم انطاكية ميكدونية. ولا نعرف عن موقع اللاذقية في العراق.

والغريب ان الكتاب الذين سبقوا بليني لم يذكروا بناء الاسكندر المقدوني لمدينة كرخ ميسان بل ذكرها هو لأول مرة كما نعرف الآن وقال انه اطلق عليها اسم الاسكندرية نسبة اليه[٧٥]. ونسب بليني الى سباسينوس ملك كرخ ميسان اقامة سدود جديدة يبلغ طولها مايقارب الميلين لحماية عاصمته. كما أخبرنا بان مدينة فرات الخاضعة لدولة ميسان كان يرتادها الأقباط وهي ميناء بضائعهم الرئيسي عندما تحمل على السفن الذاهبة بالخليج الى الخارج[٧٦]، مما يؤكد الدور الرئيس للاقباط في تجهيز الغرب الروماني بتجارة الهند والخليج العربي عن طريق ميسان. وان مدينة فرات التي ذكرها بلني كانت تقع على نهر دجلة جنوب المحمرة بأحد عشر ميلاً. ويضع البلاذري فرات ميسان على الجانب الأيسر لدجلة العوراء (دجلة العمياء وهو شط العرب)[٧٧]. وهي التي اطلق عليها الساسانيون بهمن اردشير.

وفرات لا بد وان تكون تل مقلوب الواقع على مسافة حوالي ميلين شرق مجرى دجلة القديم وقد وصفها بلني على نهر باسي تايكرس (دجلة العوراء) وقد يكون الفلومين سلسلوم الذي ذكره بلني ومعناه مجرى ماء الملح هو خور الصبية الضيق الواقع بين الكويت وجزيرة بوبيان.

وذكر بلني ايضاً بان الاسكندر قد شيد نيكوفوريوم على الفرات والتي قد تكون الرقة الحالية والتي نعرف عن اكمال سلوقس الاول بناءها. اما كافرينا التي يجعلها شرق نيكو فوريوم وكونها بلاط حكام المقاطعات (الستراب باليونانية المحورة من خشترةباون ومعناها محافظ المدينة)، فلما كان بلني قد ذكر وجود قلعة فيها فقد تكون عانة التي تقع فعلاً الى الشرق من الرقة وعلى مسافة ليست بالبعيدة عنها، وأخبرنا بلني بان الحاكم غوبارو الذي نعرف عن خيانته لسيده ملك بابل وتعاونه مع المحتلين الفرس قد حول الفرات الى قناة اصطناعية حتى يهبط مستوى الماء عند بابل وتظهر مداخل المدينة وربما كان هذا التحويل هي خطته الخيانية. غير ان بلني يذكر بان هذه القناة كانت (لمنع طغيان المجرى من تهديد منطقة بابل بالخطر واسمها عند الآشوريين نهر ملكا....). وهناك عدة انهار في العراق القديم بهذا الاسم غير ان الشهير من بينها هو النهر الذي

يربط الفرات بدجلة والذي تظهر آثاره في قناة اللطيفية الحالية والذي حفره في الغالب نبوخذنصر الثاني. واعتقد ان بلني قد مزج بين خطة غوبارو في تحويل مجرى الفرات الى قناة مع مشروع نهر ملكا لنبوخذنصر. واستطرد بالقول (وفي النقطة التي تتفرع عندها القناة كانت هناك مدينة كبيرة جداً تدعى اكرانيس التي خربها الفرس).

واكرانيس في الغالب هي سبار أنونيتوم التي كانت مفصولة عن مدينة أكد بنهر نراكا الذي يظهر انه ترك اسمه على المدينة (أكرانيس). علماً بان بلني لم يذكر كون مدينة أكرانيس كانت مهجورة زمانه وربما يكون تخريب الفرس لها ذكريات بقيت متداولة عن هجمات عيلامية سابقة على المدينة احدها هجوم الملك العيلامي شوترك ناخونتي السيء الصيت على سبارشمش المقابلة لسبار انونيتوم (على ضفة الفرات الاخرى) والتي سرق من معبدها الخاص بالاله شمش مسلة حمورابي ونصب النصر لنرام سن... الخ.

كما اكد بلني اهمية الري في اغناء بلاد الرافدين والتي تشكل القنوات الاساس فيه. وذكر بلني ان الفرات صالح للملاحة من الخليج العربي حتى بابل وهي مسافة قدّرها بـ٤١٢ ميلاً ويقول بأن الكتاب اللاحقين يذكرون انه صالح للملاحة حتى سلوقية لمسافة تبلغ ٤٤٠ ميلاً. وقصد بلني بالعبارة الثانية امتداد الفرات خلال نهر ملكا حتى سلوقية على دجلة. ويجعل بلني المسافة بين مصب دجلة والفرات ٢٥ ميلاً ويقول ان هناك من يعتقد كونها سبعة اميال. واعتقد ان عرض منطقة الاهوار جنوب العراق ٦٢ ميلاً. وذكر ان طول نهر الفرات ١٢٠٠ ميل. وهو رقم يقترب من الطول الحقيقي للنهر. وجعل ميسان جزءً من شرق دجلة (بارابوتاميا). وانفرد بلني بالرواية التي يذكرها عن تسرب مياه نهر الفرات في البحر عن طريق نهر دجلة في زمن سابق مما يدل على رسوخ الاعتقاد عنده بتغيير النهرين لمجرييهما مراراً عبر التاريخ. ويحاول بلني ان يبرهن انحسار الخليج العربي حينما قال بان كرخ ميسان كانت بالأصل على بعد ميل ونصف الميل من ساحل الخليج العربي ولها ميناء خاص بها. وعندما كتب يوبا ملك موريتانيا (٥٠ق.م.-٢٠م) تاريخه كانت على بعد ٥٠ ميلاً من الساحل اما في زمان بلني فانها على بعد ١٢٠ ميلاً ويذكر هو نفسه تعجبه من سرعة تراجع الخليج. ولسنا بحاجة الى التعليق على المبالغات الفظيعة في الارقام التي دونها عن تراجع الخليج[٧٨].

تعرض بلني الى ذكر بابل وهي برأيه اشهر مدن العالم لها سوران قطرهما ٦٠ ميلاً وارتفاعها ٢٠٠ قدم وبعرض قدره ٥٠ قدماً وهي تقديرات مبالغ فيها. واخبرنا ايضاً عن معبد مردوخ (بيلوس) الذي قرنه مع الاله الروماني جوبيتر وهي مقارنة غير صحيحة لأن مردوخ لم يكن كبير آلهة العراقيين القدامى مثل زووس-جوبيتر في العالم الكلاسيكي. وجعل الملك بيلوس مكتشف علم الفلك مدللاً بطول باع العراقيين في هذا العلم وحكمة ملوكهم. ومن المدن الاخرى التي ذكرها بلني كانت سلوقية (على دجلة) التي قدر نفوسها زمانه بستمائة الف باسوار على شكل نسر باسطاً جناحيه. ومن الصعب تصديق تقديره لسكان المدينة غير ان الشكل غير المنتظم للمدينة قد اوضحته الحفريات في موقع تل عمر (سلوقية). وان مدينة هيبتراني التي يذكر وجود مدرسة فيها لتعليم المعارف الكلدانية هي على الاغلب نفر التي نعرف عن وجود مدرسة فيها لتعليم اولاد النبلاء خلال العصر الكشي. كما تعرض بلني الى مدينة تريدون الواقعة برأيه على مقربة من تلاقي دجلة والفرات وانصبابهما في الخليج العربي، وقد تكون مدينة اريدو المماثلة لها بالهيئة. واطلق بلني على المنطقة التي تقع فيها سلوقية وطيسفون الاسم خالونيتيس، وذكر اوروك التي يسميها اورخيني.

اكد بلني ان الآشوريين (يقصد هنا العراقيين) كانت لهم على الدوام كتابة وانه مقتنع بان للبابليين ملاحظات فلكية تعود الى ٧٣٠ الف سنة مدونة على الالواح المفخورة. وقد قلل بارحاشا وكريتوديموس من هذا الرقم وجعلاه ٤٩٠ الف مما يدل على ان الكتابة كانت معروفة عندهم (العراقيين) منذ القدم. وتوضح هذه الحقيقة اقتناع بلني بمعرفة العراقيين للكتابة منذ اقدم عصورهم التاريخية غير ان ارقامه بالسنين بعيدة كل البعد من الواقع حيث عرف العراقيون الكتابة حوالي ٣٥٠٠ق.م.

من الناحية الاقتصادية تكلم بلني عن خصوبة ارض العراق ومزايا التفاح الآشوري واهمية النخلة في حياة سكان البلاد. غير ان النخلة، خلافاً لأقوال بلني ، لا تنمو في بلاد آشور. وذكر تكاثر النخيل بالفسائل عندما تكون للشجرة سنة او سنتان من العمر[٧٩].

كانت كتابات فلاڤيوس اريانوس من القرن الثاني الميلادي عن العراق كجزء من تعقبه لحركات الاسكندر الكبير وحروبه الآسيوية ضد الفرس. فاخبرنا بان فرع باللوكوباس للفرات (وهو فرع الهندية الحالي) ليس بنهر بل قناة وفعلاً لم يكن هذا النهر زمانه بالفرع الرئيسي للفرات. وذكر بان الفرات ينبع من ارمينية ويكون ضحلاً في الشتاء وترتفع مناسيب مياهه خلال الربيع بذوبان الثلوج في جبال ارمينية ويغرق ضفافه في السهول الآشورية. والمعتقد انه يقصد بالاخيرة سهول وسط العراق وجنوبه. ويقول ان هذا الفيضان يصرف الماء الزائد بواسطة قناة الباللوكوباس الى الاهوار والتي تصل اخيراً البحر بواسطة عدد من المجاري المائية وهذه حقائق معروفة. وبعد هبوط مستوى الماء تحجز المياه بواسطة سدود حتى يرتفع مستوى الماء في النهر وان حاكم بابل (لم يذكر اسمه) قد شيد سداً من هذا القبيل. وفعلاً كان الملوك العراقيون القدامى يهتمون بالارواء وشق القنوات وبناء السدود ويعتبرونها من الاعمال التي ترضي الآلهة وتسرها. واخبرنا اريانوس بحقيقة مهمة هي ان الاسكندر رغب بتشييد سد دائم عند تفرع نهر الباللوكوباس والاراختو (فرع الحلة الحالي تقريباً) في محل غير المكان الذي كان فيه السد السابق. فالاخير كان بارض رخوة واختار الاسكندر للسد الآن مكاناً ابعد قليلاً حيث الارض صلبة لا يغوص بها الماء. وربما وجد الاسكندر ان السدود عند سبار، حيث كانت تتفرع من الفرات ثلاثة انهر رئيسية مهمة[٨٠]، لم تعد ذات فعالية كما كانت من قبل فقرر ان يشيد سداً في مكان أصلح. كما تعرض ايضاً الى حقيقة وجود مدافن الملوك العراقيين القدامى (جعلهم آشوريين خطأ) في الاهوار التي يقصد بها المدافن الملكية في أور والتي كشفت حديثاً[٨١].

اخبرنا اريانوس بان الاسكندر المقدوني أمر ببناء ميناء في بلاد بابل يستوعب الف سفينة حربية وارسل ميكالوس الكلازيوميناوي الى سورية واعطاه خمسمائة طالين لاستئجار وشراء ما يحتاج اليه هذا المشروع الضخم من خشب ومواد ورجال عارفين بفن بناء السفن وركوب البحار. فعلى حد زعم اريانوس كانت للاسكندر فكرة باسكان سواحل الخليج العربي والجزر القريبة من شواطئه لأنه اعتقد بامكانية تحويل هذه المنطقة الى بلاد مزدهرة. وعدد مزايا منطقة الخليج العربي فذكر اشجار السنط في الواحات والجوز والمر والاعشاب التي تنتج الدارصين والمروج التي تنبت الناردين (سنبل الطيب) البري. ثم تكلم اريانوس عن وصول الاسكندر الى جزيرتين عند فم الفرات احدهما قريبة جداً من مصب الاخير في الخليج العربي وهي جزيرة فيلكة والثانية بتروس والتي لا بد وان تكون تاروت في وسط خليج قطيف.

وفيلكة التي تسميها المصادر اليونانية (ايكاروس، ايكارا وابينانيا) ويقول اريانوس ان الغزلان والماعز الوحشية

ترعى فيها لانها مقدسة الى الآلهة أرتميس ولا يجوز صيدها الا من أجل تقديمها كأضاحٍ الى هذه الربة فقط. ويستمر اريانوس بالقول بان الاسكندر هو الذي أمر بتسميتها ايكاروس على اسم جزيرة في البحر الايجي بهذا الاسم. كما فصل اريانوس في التحدث عن كرخة ميسان وقال ان الاسكندر المقدوني شيدها على مرتفع اصطناعي حتى تكون في مأمن من خطر فيضانات الانهر القريبة لها[٨٢].

اكثر اريانوس من استعمال المصطلح ما بين النهرين (ميسوبوتاميا) الذي تعرضنا الى ذكر بولييبوس له لاول مرة حسب معرفتنا الحالية. والمصطلح ميسوبوتاميا يوازي على وجه التقريب اصطلاح الجزيرة (منطقة خانيگليان) اي الجزيرة الفراتية وعرف به الكتاب اليونان والرومان المنطقة بين دجلة والفرات[٨٣].

ويوازي الاصطلاح الاكدي بيريت نريم التي اطلقتها المصادر الاكدية على منطقة واقعة بين منعطفات معينة من نهر الفرات لا نعرف موقعها الآن بالضبط داخل حدود العراق الحالي. فربما صارت هذه اللفظة منذ فترة الاحتلال السلوقي للعراق تطلق على منطقة كبيرة بين نهري دجلة والفرات[٨٤].

نقرأ في كتابات الكاتب الروماني كلوديوس ايليانوس من القرن الثاني الميلادي قصة ميلاد گلگامش ملك اوروك من العصر السومري القديم والذي نظمت حوله ملحمة تشرح مغامراته في الحصول على الخلود فيخبرنا ايليانوس بان عندما حكم الملك سيوخوروس على البابليين قال الكلدانيون (يقصد الكهنة) له بان الابن الذي سيولد لابنته سوف يغتصب منه الملك. فاهتم العاهل بالموضوع وأحاط ابنته بكل حماية حتى لا يراها أحد ولكن بدون معرفة الأب حملت البنت من رجل غير معروف وولدت ولداً. وحمل خوف الحرس من والدها الملك على رمي الطفل من القلعة التي كانت الاميرة سجينة فيها. فرأى نسر الطفل وهو يتهاوى من اعلى القلعة وتلقفه على ظهره وحمله الى بستان ورماه فيها[٨٥]. ولما رأى صاحب البستان الطفل وجماله أحبه ورباه وسماه گلگاموس وحكم على البابليين). وفي الوقت الذي لا نجد اساساً للقصة من الواقع التاريخي فقد تكون منتزعة من قصة عراقية قديمة لم تصلنا بعد. والملك الذي ذكره ايليانوس باسم سيوخوروس ربما يكون اوخيسوثروس (بطل الطوفان زيوسودرا بالنصوص السومرية واوتونابيشتيم بالنصوص الاكدية) أخير ملك لشروباك (موقع فاره قرب السماوة) لعصور ما قبل الطوفان، ووالد گلگامش في الواقع هو الملك لوگالبندا ملك اوروك. وان التماثل بين بداية القصة وتلك لپريام ملك طروادة بالنسبة لولده باريس واضح.

هناك كتّاب آخرون كتبوا باليونانية غير انهم من أقطار عربية لا نستطيع لذلك ادراجهم ضمن الكتاب اليونانيين ومن هؤلاء لوقيانوس من سميساط بالجزيرة الفراتية من القرن الثاني الميلادي وليبانيوس من القرن الرابع الميلادي وهو سوري من انطاكية كتب عن حروب الملك الساساني شاپور الثاني مع البيزنطيين سنة ٣٤١ والتي كان مسرحها شمال العراق الغربي[٨٦]. ثم أميانوس مارسيلينوس الذي ولد في انطاكية بسورية وكتب عن حرب البيزنطيين للفرس داخل الاراضي العراقية زمن جوليان وكتب عن كثير من المدن واحوال البلاد. واثنيوس من القرن الثاني ـ الثالث للميلاد وهو من مصر.

كتب جوستين من القرن الثاني الميلادي عن العراق في تاريخه باللاتينية فذكر البحر الآشوري (اسيريوم ستاگنوم) وهو بحر النجف الذي حتى القرن التاسع عشر كان عبارة عن حوض طبيعي طوله ٤٠ ميلاً وعرضه من ١٠ ـ ٢٠ ميلاً تحيط به المرتفعات الجيرية من ثلاث جهات ترتفع من ٢٠ ـ ٢٠٠ق.م. ومن الجهة الشمالية الشرقية سلسلة صخرية بين وادي الفرات وبحر النجف

الداخلي[٨٧].

كما فصّل جوستين بالكلام عن طغيان حميروس الحاكم الذي عينه الفرثيون المحتلون على العراق لدى احتلالهم له وقال عنه انه بالأصل من هركانيا (مازندران في جنوب شرق بحر الخزر) وفاق كل الطغاة الذين سبقوه بالظلم والقسوة فلم يترك طريقاً فيهما الا سلكه. حكم على البابليين بالعبودية لأتفه الاسباب مع عوائلهم وبلاعهم في ميديا عبيداً وأحرق سوق بابل وخرب اجمل أحيائها[٨٨].

كذلك المؤرخ ديوكاشيوس من القرن الثاني الميلادي الذي ذكرنا تفصيله بموضوع الملك الاسطوري ساردانا پولوس، فتكلم في تاريخه باللاتينية عن تفاصيل حملة الامبراطور الروماني تراجان (٩٦ ـ ١١٧) الى العراق في حربه للفرثيين ثم لهجوم كاشيوس على الفرس المحتلين للعراق زمن الامبراطور ماركوس اوريليوس (١٦١ ـ ١٨٠) ثم حرب سيفيروس (١٩٣ ـ ٢١١) للحضر. وكتب فرونتو من القرن الثاني عن حملة تراجان وهجوم كاشيوس السالف الذكر. كما كتب عن حرب سيفيروس للحضر الكاتب اللاتيني سپارتيانوس من اوائل القرن الرابع. وكتب يوناپيوس من القرن الرابع باليونانية ومثله زوسيموس من النصف الثاني للقرن الخامس عن حروب شابور الاول والبيزنطيين في شمال العراق الغربي. وكتب سقراط من القرن الرابع للميلاد باليونانية عن مساعدة المناذرة العرب في العراق لبهرام على استحصال عرش فارس ومثله جورجيوس كيدرينوس من كتاب بيزنطة. وانحصرت كتابات ثيوفيلاكت الملقب بسيموكتا باللغة اللاتينية من القرن السابع الميلادي بنهاية حكم الساسانيين في العراق.

◆ الهوامش ◆

١ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، حضارات الوطن العربي كخلفية للمدنية اليونانية (بغداد ١٩٨٠).

2 — Hectacus, Fragment 184.

3 — R.D. Barnett, Xenophon and the well of media, Journal of Hellenic Studies, Vol. 83, (1963),p.23.

4 — Hellanicus, Frag. 158.

٥ ـ ذكر ابوللو دوروس من القرن الثاني ق.م. في Biblitheca ان نبتون قد تزوج من ليبيا (او افريقية) فولدت له بيلوس وأگينور. وتزوج بيلوس من انخينوي ابنة النيل فرزق منها بايجيبتوس، دانوس وسيفيوس الخ... ويذكر ابيدينوس تلميذ بارحوشا من القرن الثالث ق.م. بان بيلوس كان اول ملك لبابل وهو الذي أسس امبراطورية وشيد بابل Frag.8 ولهاتين الاسطورتين اهمية كبيرة لأن الاولى بحقل المصريين (اولاد ايجيبتوس وايسايا) أسباط البابليين في حين تربط الثمانية الليبيين بالبابليين (لأن ليبيا هي أم بيلوس) وتجعل المصريين اولاد البابليين (لان المصريين هم ابناء ايجيبتوس وانخينوى). وتدل هذه على ادراك اليونانيين لعلاقات الرس وروابط الدم بين مناطق الوطن العربي. علماً بان المؤرخ الأرمني موسى الخوريني في كتابه تاريخ ارمينية (٦ : ١) يقول بان البابليين قد عبدوا في عصورهم المتأخرة ملكهم بيلوس واعتبروه آلهاً وقرنوه بالآله مردوخ. وطابق موسى الخوريني شخصية نمرود في العهد القديم مع الملك بيلوس والمعتقد ان سبب هذا الارتباك هو خلطهم بين الاله بين الاله بعل ـ أدد (رب الرعد والمطر) والاله مردوخ الذي اطلق عليه هو الآخر اسم بعل.

6 — Herodotus, The Persian Wars, 1:178.

7 — Ibid, 1:193.

8 — Strabo, Goography, transl. by h.L. Jones, (London,

1911), Bk. 16:1.14.

9 — Theophrastus, Histor. Plant. V111:7.

10 — Pliny, latural History, transl. by H. Rackam, (Cambridge, Mass. 1947), BK. XV111:17.

11 — Xenophon, Anabasis and Memorablia, transl. by J.S. Watson with geographcal commentary by W.F. Ainsworth, (New York, 1869), 11:4.13.

١٢ ـ حدث خلال القرون الاولى من الالف الاول ق.م. هبوط معدله حوالي ٤٠٪ من عدد مواقع الاستيطان في الاراضي المستغلة عنها في نهاية الالف الثالث ومطلع الالف الثاني ق.م. حيث اختفت الكثير من المراكز الحضرية بسبب الاحوال الجديدة في الزراعة والماء.

13 — Strabo, op. cit. XV1:1,14 — 15.

14 — Herodotus, 1:193.

15 — The ophrastus, op. cit. 11:9.

16 — Xenophon, Anasais.. 11:3.15.

17 — Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, 1:21.

18 — The ophrastus, op. cit. 11:7;2; V:4; V:6.

19 — Pliny, X111:4.

20 — Strabo, XV1:1.9. Arrianus, The Campaigns of Alexander, transl. by Aubery de Selinicourt, (London, 1971), V11:7.

21 — Herod. V11:40.

22 — Robert Mae. Adams Land Behind Baghdad, (Chicago, 1965), p.60.

23 — Herod. 1:179.

24 — Idid, 1:180.

25 — Quintus Curtios Rufus, Histor. of Alexander the Great, BK. V:1.

26 — Strabo, B. XV1:5.

27 — Rufus, op. cit. V:1; Strabo, XV1:1.5; Diodorus Siculus, transl. by C.H. Oldfather, (London, 1933), Boo 11:7.

٢٨ ـ بيتون لويد، ترجمة الدكتور سامي سعيد الاحمد، آثار بلاد الرافدين (بغداد، ١٩٨٠) ص ٢٦٥ .

29 — Herod. 1:181 — 183.

30 — Strabo, XV1:5.

31 — Diodorus, 11:8; Abydinus, Frag. 8,9; Rufus, V:1.242; Nonnus, Dionysius, XV111:11; Pliny, XXXV111:53 — 58.

32 — Herod. 1:7; Diodorus, 11:1 — 21.

33 — Diodorus, 11:7.

34 — Metamorphosis, 1v:88.

٣٥ ـ الدكتور محمود الامين، صرح بابل المدرج او (الزقورة) مجلة كلية الآداب، العدد الثاني (١٩٦٠) ص ٢١٧ ـ ٢٢٧ .

36 — Herod. 1:186; Diodorus, 11:8; 11:9; Philostratus, 1:25.

37 — Herod. 1:186; Diodorus, 11:10.5.

38 — The Cyropaedia, V11:5.10.

39 — Herod. 1:185; Strabo, XV1:3.4.; Rufus, x:1.

40 — Strabo, XV1:3. 3; Arrianus, Indica, XXX11:7, XXXv111:3; Herod. 1:183. Ctesias, Indica 5.

41 — Diodorus, 11:11; Strabo XV1:3.4.

42 — Pliny, XI: 22 — 23; X111:4 — 5.

43 — Tibilus, Eleg. 1:3.7; Agamemnon, 1:1285; Eripides, Bacch. 1:144. Theocrytus, Idyll. Xv:44.

44 — Pliny, XXXV11:5; Strabo, Xv1:1 — 7; Herod. 1:195; Xenophon, Anabasis, 1:5.5.

46 — Ibid, 1:183; 1:195: Diodorus, 111:9, 5 — 8.

47 — Herod. V11:63; Strabo, Xv1:2.

48 — Herod. 1:181; Diodorus, 11:29 — 31; Simplicius, De Caelo by Aristotle 11.

49 — Herod. 1:197; 11:109.

50 — Herod. 1:95; 11:150.

51 — Diodorus, 11:23 — 29; Strabo, XV1:9; Hellanicus, Frag. 158; Arrian, 11:5; Athenaeus, X11, 528 — 530; Dion Cassius, History, LX.

الدكتور سامي سعيد الاحمد، ساردانا بولوس بين الحقيقة والخيال، الأديب، مجلد/٢٥ عدد٢ (١٩٦٦) ص ٢٠ ـ ٢٢.

52 — Herod. 1:184; Diodorus, 1:8; Strabo, Xv1:1 — 2; Rabbat F. Cole, Moralia, (London, 1931), Vol. 3,p. Dio Chrisostum, Loeb Libr. (London, 1916) Vol. 4, pp. 269 ff. Pliny, 1:8; G. Thornley, Partheneus, (Loeb Libr. London, 1935), p. 233; Aelianus, Var. Histor., V11:1; C.F., Lehmann — Haupt, Die Historische Samiramis und Inae Zeit, (Tuebingen, 1910);G.

الدكتور سامي سعيد الاحمد، سمير اميس بين الاسطورة والتاريخ، الأديب، مجلد/٢٦ عدد٩(١٩٦٧) ص ١٩ ـ ٢١ .

Gossens, La reine semiramis de l,histoire a legend, (Leiden, 1957).

53 — Herod. 1:93; 11:109; Diodorus, 11:29 — 2.

54 — Diodorus, 11:21.8; 11:21; 11:26 — 8; 11:4. 1;,7.1.

55 — Athenaeus, Deipn, x11.

56 — Barnett, p. 3; Xenoph. Anabasis, 1:5.1.

57 — Barnett, pp. 3 — 5 and ftn.

58 — xenophon, Anabasis and Memrabilia.. op. cit. pp. 1,4,19.

59 — Xenoph. Anabasis, 1:4.12.

60 — A. Locher, With Star and Crescent, (philadephia, 1890), p.177.

61 — Barnett, p. 16.

62 — J. Obermeyer, Die Landschaft Babyloniens im Zeitalter den Talmuds und des Gaonats, (Frankfort, 1929); Barnett, p.5.

63 — Xenophon, 11:5; David Oates, Studies in the Ancient History of Northern iraq, (London, 1968), pp. 60ff.

64 — Bibleothica, 11:4.4.

65 — Cyropaedia V11.

66 — Simplicius, 11:12.3.

67 — Proclus, On Timaeus, p. 31.

68 — The History of polybius, trans. by W.R. Paton, (Loeb, 1922) V:43 — 52.

69 — Ovid, Fasti, V:337.

70 — Sami Said Ahmed, A Babyloian Story in a Roman Source, Iraq To Day, 111, No. 54, (1977), p. 21.

71 — Diodorus, 11: 8.7; 11:30 — 31; 11:20; 11:3.2; 11:1.6; Xenoph, Anabasis, 111:4.10; Cicero, De Divinit. 11:42.

72 — Strabo, Xvi. Arrian, 111:7.

73 — Pliny, Iv: 139.

74 — ibid, v1:145.

٧٥ ـ معجم البلدان ١ : ٧٧٠ .

76 — Pliny, V1:31.

77 — ibid. X11:9, 38 — 42.

78 — Sami Said Ahmed, Southern Mesopotmia in the Time of Ashurbanipal, (The Hagus — Paris, 1968), p. 22.

79 — Arrian, V11: 21 — 23.

الدكتور سامي سعيد الاحمد، تاريخ الخليج العربي من اقدم الازمنة حتى التحرير العربي (البصرة، ١٩٨٥) ص ٣١٤ ـ ٣١٥ .

80 — Arrian, VII:19 — 20.

٨١ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، العراق القديم، ج١، العراق حتى العصر الاكدي (بغداد، ١٩٧٨) ص ١٣٩ J.J. Finkelstein, Mesopotamia, JNES, 21 (1962), pp. 53ff.

٨٢ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، ملحمة كلكامش، (بيروت، ١٩٨٤) ص ٢٥ ـ ٢٦ .

83 — Libanius, Oratien 111.

84 — BK. XV111: 3.2.

85 — 92: 1.3.

٨٦ ـ الدكتور سامي سعيد الاحمد، العراق في كتابات اليونان والرومان، سومر، مجلد/٢٦ (١٩٧٠) ص ١١٣ ـ ١٤٢ والذي ركز على بعض النواحي الجغرافية فقط .

د. داود سلوم

الكونت لوكانور

كتاب الاسباني دون خوان مانويل والمؤثرات العربية والاجنبية فيه

ولد دون خوان مانويل في عام ١٢٨٢م في مدينة اسكالونا في قلب مدينة طليطلة في عائلة نبيلة اكثر افرادها من الامراء والملوك. عاش في فترة حكم الملك فرناندو السادس والملك الفونسو الحادي عشر . وقد اشترك في الحروب التي كانت مستعرة في زمانه وكان يحارب هنا مرة وهنا مرّة حسب مصلحته ومصلحة عائلته ولذلك فقد حارب الى جانب احد ملوك غرناطة العرب في احدى المرات .

كان ذا قوة وذا مقدرة فائقة ولم يكن يتخذ من الحرب وسيلة الى المجد او القوة او الثروة ، لأن الحرب كانت جزءاً من حياته حيث لم يستطع رجل مثله ان يتخلى عنها او يتخلى عن الدفاع عن املاكه وعن عائلته. ولذلك فقد ولد دون خوان مانويل وله رسالة اجتماعية ، ولم يكن من الممكن ان يعيش في برج عاجي وينسى ما يدور حوله ، ولذلك فقد كان يحارب بالسيف والقلم .

ومات مانويل في سنة ١٣٤٩م في مدينة بينافيل Penafiel في دير الرهبان الذي بناه بنفسه وحيث كان يختلي لكتابة كتبه .

لقد كان دون خوان مانويل يعدّ اجود كاتب نثري باللغة القشتالية في القرن الرابع عشر الميلادي وكان يكتب الشعر بها ايضاً ، ولكن ديوانه «كتاب الاغنيات» لم يصل الينا ، ومن أهم كتبه الاخرى كتاب «الفارس والخادم» و«كتاب الحكم» وكتاب «الكونت لوكانور او كتاب بترونيو» وهو الكتاب الذي سوف ندرسه هنا .

كان دون خوان مانويل نموذج الكاتب الذي كان يكتب ليبقى في ذاكرة القراء ولكي تصل كتبه الى الاجيال التالية ، كما كان تهمّه آراء النقاد في آثاره .

ولقد عاكسته الاقدار في ذلك ، اذ ان الذي كان يحرص على ايصاله من كتبه الى الاجيال قد اصبح طعمة للنيران ودفن تحت الهدم بعد ان احترق دير الرهبان في بنيافيل Penafiel .

وكان دون خوان مانويل مثل عمّه الفونسو الحكيم ، حاول النهوض باللغة القشتالية بحيث حاول ان يسقط منها الكلمات اللاتينية ويجعلها لغة نقيّة ولم يكن يستخدم الكلمة اللاتينية الا مضطراً ، وكان هدفه في الكتابة الوضوح والايجاز.

لقد ولد دون خوان مانويل بعد ميلاد دانتي شاعر ايطاليا ، وكان معاصراً لبوكاشيو كاتب الديكاميرون ، وكان يتفوق على الاثنين في غنى المفردات وتعدد المواضيع . وقد أخذ لغته القشتالية من أفواه الناس الذين كانوا يعرفونها والذين لم

كلية الآداب - جامعة بغداد

يكونوا يخشون من خلق كلمة جديدة فيها حين يتطلب الامر ذلك. ومع انه كان نبيلاً، الا انه لم يستهن بهذ اللغة بل بالعكس فقد استعملها في كتبه وتمكن من تكوين اسلوب خاص به، فيه الرقة والعذوبة، وكان يختم كل كتبه وينهيها بعبارات من اللغة القشتالية.

وكما قلنا انه استخدم سيفه وقلمه. ففي عدد من المعارك وضد نبلاء ذلك الوقت استخدم سيفه ولكنه استخدم قلمه ضد العيوب الاجتماعية والفساد الذي استشرى في عصره مثل الكذب والنفاق والبخل والطمع والعناد. وتنطبع كتبه لذلك بطابع التعليم الاخلاقي والارشاد المستمد من تعاليم المسيحية ولذلك فان كتاب «الكونت لوكانور» يمكن ان يعتبر من الكتب التعليمية وليس من كتب التسلية، ولعل أهم مافيه هو اسلوبه الادبي لأن الكاتب كان فناناً اصيلاً، ولكن كان من المستحيل لكاتب في عصره ان ينجو من التيار الاخلاقي والميل الى الارشاد والتوجيه.

ويبرز في ثقافته الاثر الشرقي الذي نشاهده في كتابه. ودون ادنى شك فانه كان يعرف الكتب العربية التي كانت تترجم في عاصمة الملك الحكيم. اضافة الى ذلك فانه كان على صلة بالمسلمين والعرب في اسبانيا من خلال نشاطه العسكري والسياسي، وكان العرب بالنسبة له مرة اصدقاء ومرة اعداء حسب مصلحته. ولكننا نعتقد انه لم يكن يعرف العربية معرفة عميقة، ولكن ذلك لم يمنعه ان يعرف الحكايات العربية او الهندية او الاغريقية واللاتينية، وكان قد تمثلها وصاغها باسلوبه من جديد.

ان تسع حكايات على الاقل من كتاب «الكونت لوكانور» ذات اصل عربي، وان بعضها الآخر قد أخذت عن كتاب كليلة ودمنة او من كتاب Y JOSAFAT PARLAAM او من كتاب DISOIPLINA CLERICALIS وينعكس التأثر العربي في هذه الحكايات مع شيء من المودة والحب للمعرفة العربية، وفي ... من الاشارات الى الامثال والنماذج العربية. وينعكس الاثر الشرقي والعربي في استخدامه للاسلوب الذاتي. فالأنا موجودة دائماً في تجربته الحياتية، كما تظهر في الادب العربي. وان هذه الذاتية مازالت معروفة في الادب الاسباني في الوقت الذي كانت فيه الآداب الاوربية تميل الى الاجناس الملحمية في الصياغة والملامح الذاتية سمة من سمات الادب العربي في أدبهم الوصفي وشعرهم الذي يتكلم عن الذات.

ولذلك فان دون خوان مانويل كان مديناً للشرق في هذا الفن الذي يستخدم حكايات الامثال في اطار عام ويعلم السلوك والاخلاق من خلال الحكايات والقصص.

ومع هذا الاثر الشرقي نجد الاثر الغربي المسيحي في التنظيم والكمال في التسلسل وترتيب الموضوعات والحكايات.

يحتوي كتاب «الكونت لوكانور» على خمسين حكاية يوضح فيها المؤلف مختلف المواقف الاخلاقية ويقدم النصائح لمختلف المشكلات. وفي كل حكاية يطرح الكونت لوكانور مشكلة على مستشاره بترونيو ويرد عليه بترونيو بمثل وحكمة في حكاية ذات مغزى ثم يضمن الكونت لوكانور مغزى الحكاية في بيتين من الشعر.

وقد كتب الكتاب في سنة ١٣٣٥م أي في القرن الرابع عشر وقبل الديكاميرون بثلاثة عشر عاماً. ونجد بين الكتابين اختلافاً واضحاً، اذ ان بوكاشيو في الديكاميرون يلح على الحب الجسدي والعلاقة المادية والعقيدة الوثنية، اما دون خوان مانويل فانه يبرز الفكر المرتبط اساساً بالدين المسيحي وبالمفهوم التقليدي الشائع في القرون الوسطى. وكما قلنا ان كتاب «الكونت لوكانور» كتاب تعليمي وليس كتاباً للتسلية، ولذلك فانه يدعو للحياة الرصينة والرجولة ولا يظهر في الكتاب الاغراء الجسدي، وقد نلتقي بأشارة هنا او هناك عن هذا الحب الجسدي، ولكنها بعيدة كل البعد عن التوظيف لغرض الاثارة كما نرى ذلك في الديكاميرون.

ومن خلال هذا الكتاب يكتشف القارىء شخصية

المؤلف وفهمه ويعكس سلوكه السياسي ومعرفته بان الحياة قاسية وصعبة، وبسبب معرفته هذه فانه يرغب في مساعدة الناس في تقديم هذه النصائح لهم وهي نصائح واقعية وموضوعية دون ان يقدم نصائح نظرية لا مساس لها بالحياة . وان كثيراً من هذه الحكايات قد انتقلت بدورها الى كتّاب آخرين وكتب اخرى كتبت بعد هذا الكتاب.

فان بعض هذه الحكايات ظهرت في كتاب كالديرون CALDERON المسمى «الحياة نوم» او في مسرحية شكسبير: «ترويض النمرة» او في كتاب دون كيشوت لسرفانتس او في SAMANIEGO E IRIARTE او في قصص لافونتين او في حكايات هانس اندرسن او حكايات الاخوين جرم .

وسوف نقسم الأثر العربي في الكتاب الى قسمين، هما:

القسم الاول: «الصورة العربية» في الكتاب بما في ذلك من حكايات عن شخصيات عربية او اسماء المدن والاماكن والمفردات او العبارات العربية .

والقسم الثاني: وفيه ذكر الحكايات العربية المؤثرة .

اما القسم الثالث من البحث فسوف يخصص للتراث الاوربي مؤثراً او متأثراً .

الصورة العربية في كتاب الكونت لوكانور:

تعرّض مؤلف الكتاب لذكر عدد من الشخصيات العربية، وذكر ما جرى لهم وضرب بهم مثلاً في الكتاب الذي كتب قبل خروج العرب من اسبانيا ، وكان هذا النوع من التأثير أمراً محترماً جداً .

أ ـ الحكاية رقم ٤١ حكاية الحَكَم ملك قرطبة:

تقع هذه الحكاية في هذا الكتاب وتدور عن شخصية عربية ، ولذلك فاننا سوف نحاول ان نلخص احداث القصة هنا . قال المؤلف:

«شكا الكونت لوكانور الى خادمه باترونيو من قلّة شكر الناس له مع انه كان يساعدهم ويعدّ آلات وادوات الصيد التي كانوا يستخدمونها، ومع كل خدماته فلم تصدر عنهم كلمة حب او تقدير مثلما كانوا يتكلمون عن الآخرين ، وكانوا أقرب الى الهزء به والسخرية منه من المدح والتقدير. فروى له باترونيو الحكاية التالية:

كان يوجد في قرطبة ملك عربي اسمه «الحَكَم» ولم يشغل نفسه بشيء غير السعي وراء الحياة الهينة والشرب والاكل واللهو.

وفي أحد الايام كان احد الموسيقيين يعزف بين يديه على آلة «البوق»، فأخذ الملك الآلة وزاد فيها ثقباً ليزيد صوتها جمالاً . وهنا بدأ الناس يتكلمون عن حماسة الحكم للموسيقى واظهروا السخرية واسموا هذا الثقب في البوق «زيادة الحكم». وحين سمع الحكم بذلك شعر بالحزن ولكنه عرف ايضاً بان عليه ان يجعل نفسه منشغلاً بأمر أهم من ذلك كي يحبه الناس ويحترموا ذكراه بعد موته فبنى مسجد قرطبة وبعد ان انتهى من بنائه اصبحت عبارة «هذه زيادة الحكم» عبارة مديح واعجاب وفقدت مضمون الهزء والاستخفاف . وبعد ان انهى بترونيو الحكاية نصح سيده الكونت لوكانور بان يصنع للناس شيئاً مهماً وعظيماً وان يترك ذلك للناس كي يرونه. وفهم لوكانور مغزى القصة وضمّن ذلك في بيتين من الشعر كتبه في كتابه :

اذا قدمت احساناً قليلاً

فاجعله مفيداً ، فان الاحسان هو الذي يبقى[٢]

ب ـ الحكاية رقم ٣ حكاية ابن عباد من اشبيلية وزوجته رمبيكة:

وهذه حكاية اخرى تدور حوادثها حول شخصية عربية ، وتحكي علاقة الملك ابن عباد ـ ملك اشبيلية ـ مع زوجته رمبيكة وجعلها الكاتب مثلاً ضربها لحالة من الحالات التي كانت تشكل عليه.

وهذه ترجمة الحكاية:

«تحدث الكونت لوكانور مع مستشاره بترونيو وقال له:

يابترونيو قد يحدث مع بعض الناس امراً ما كان يطلب مني ان اساعده او ان اقدم له معروفاً واذا حدث أمر ولم أفعل له ما يريد بالطريقة التي يريد فانه ينسىٰ كل الجميل الذي صنعته معه من قبل ثم يغضب ويظهر النفرة . واني واثق بحكمتك ولذلك فاني اريد ان تجد لي حلاً وتعلمني الوسيلة التي اتعامل بها مع هؤلاء الناس. قال بترونيو:

ـ ياسيدي الكونت لوكانور. . يبدو لي انك في وضع يشبه الوضع الذي كان فيه الملك ابن‌عبّاد في اشبيلية مع زوجته رميكة .

فسأله الكونت عن هذا الموضوع فقال بترونيو: كان الملك ابن‌عبّاد متزوجاً رميكة وكان يحبها حبّاً جماً ، وكانت رميكة امرأة فاضلة وكان المسلمون يعرفون ذلك منها الا انها كانت لها صفة ذميمة وهي انها كانت عنيدة ومدلّلة .

وحدث في احد الايام وحين كانت مع الملك في قرطبة في شهر شباط ان تساقط الثلج ، وحين نظرت الى الثلج المتساقط بكت. فسألها الملك: لماذا تبكين ؟ قالت: انها تبكي لأنها لا تستطيع ان تعيش في ارض يتساقط عليها الثلج في الشتاء . وأراد الملك ان يرضيها فأمر ان تزرع اشجار اللوز على كل تلال وجبال قرطبة. وكانت قرطبة مدينة حارة لا يسقط فيها الثلج كل عام ، ولذلك فحين تزهر اشجار اللوز في شهر شباط تبدو تلال وجبال غرناطة كأنها مغطاة بالثلج .

وفي احدى المرات كانت رميكة في غرفتها تتطلع الى النهر وأبصرت امرأة حافية القدمين وكانت تشتغل بالطين الذي يبلله ماء النهر كي تضرب منه اللبن. وبدأت رميكة تبكي. وحين سألها الملك لماذا تبكين قالت: لأنها لا تستطيع ان تنفذ رغبتها في أن تصنع كما تصنع هذه المرأة .

ولكي يرضيها فقد أمر الملك ان يفرّغ ماء البركة في قصر الملك وان تملأ بماء الورد وان يوضع في الماء مسحوق القرفة والخزامى والقرنفل والمسك والعنبر والزباد مع كل البهارات الطيبة والحناء الموجودة في تلك المناطق . ثم قال الملك لرميكة: والآن اخلعي نعليك واعجني في هذا الطين واصنعي منه اللبن الذي ترغبين فيه !

وحدث ان بكت في يوم آخر لشيء ما أرادت ان تقوم به ، وسألها الملك عن سبب بكائها فقالت: انها تبكي لأن الملك لم يحقق لها أية رغبة ولو لمرّة واحدة.

وكان الملك يعرف بانه قد صنع لها كل ما يستطيع ان يصنعه انسان لمن يحب وانه لا يستطيع ان يفعل اكثر من هذا فقال لها: «حتى ولا يوم الطين؟» وكان يقصد ان يقول لها اذا كنت قد نسيت كل شيء فما كان عليك ان تتناسي يوم الطين الذي صَنَعه لها كي يدللها.

وانت ياسيدي الكونت اذا كنت ترى انك تصنع خيراً ينساه هذا الانسان الذي قلت لي عنه فأرى الا تصنع له شيئاً يضرك او يضرّ مملكتك. وأقول لك ايضاً وانصحك الّا تنسى أي انسان يعمل لك معروفاً ولم يعمل كل ما تطلب منه وعليك ان تبقى شاكراً له بما ساعدك به .

أعجب الكونت بهذه النصيحة واتّبعها وحصل على نتيجة مفيدة ، ولهذا فقد أمر ان يكتب في كتابه هذين البيتين:

من لا يعترف بالمعروف الذي تصنعه له

فلا تنسَ بسبب ذلك ما ينفعك. . . .»[3]

ج ـ الاسماء العربية ومفردات اللغة:

ورد في الكتاب عدد من اسماء الاعلام العربية واسماء المدن والمفردات اللغوية وثلاث فقر باللفظ العربي وكلها تضيف اثراً آخر من آثار الثقافة العربية في الكتاب. فمن اسماء المدن مثلاً الاسماء التالية:

مدينة بابل	BABILONIA	(ص ١٣٠ وص٢٤٢)
ومدينة غرناطة	GRANADA	(ص ٢٥٩ س١٢)
ومدينة اشبيلية	SEVILLA	(ص ١٦٤ س١)
ومدينة قرطبة	CORDOBA	(١٦٥ س١٩)

وبلاد مراكش MORRUECOS (ص ٢٢٤ س١٥)

وبلاد تونس TUNEZ (ص ٧١ س١٧)

ومدينة طليطلة TOLEDO (ص ٧٦ س٣)

وبلاد ارمينيا ARMENIA (ص ١٣٤)

ومن اسماء الاشخاص والامم والرتب البشرية ما يأتي:

امة العرب MOROS (ص ٩٤ س٤ و٢٥)

القبائل العربية REY MORO (ص ١٢٥ س٢٦)

صلاح الدين SALADINO (ص ١٢٩ و١٣٠ و٢٧٢)

السلطان SULTAN (ص ١٣٠ س١٧)

ابن عباد ABEN ABET (ص ١٦٤ س٢٠)

الرميكة (زوجة ابن عباد) ROMAQUIA (ص ١٦٤)

المنصور AL—MANZOR (ص ١٨٦ س١٢)

والحَكَم ALHAQUEM (ص ١٩٨ س٢١)

اما المفردات اللغوية العامة فقد ورد منها عدد لا بأس به مثل المفردات الآتية:

الترمس (لفظة عامية) ALTRAMUCES (ص ٧٤ س١٥)

البرج (بناء منفرد للاستحكامات) BARBACANE (ص ٩٢)

البريط (آلة موسيقية) ALBROTE (ص ٩٥)

فلان (اشارة الى شخص مجهول) FULANO (ص ١١٠)

الديّه (ما يدفع لأهل القتيل) ALDEE (ص١١٤)

الثور (ذكر البقرة) TORO (ص ١١٨)

السكّر (ما يحلّى به) AZUCAR (ص ١١٦)

المسك (من العطور) ALMIZCLE, ALMESDE (ص١٤٤)

العنبر (من العطور) AMBER (ص ١٦٦)

الغالية (من العطور) ALGALIE (ص ١٦٦)

الريال المرابطي (عملة) MARAVEDI (ص ٢٢٢)

المسكين (الفقير) MESQUIN (ص ١٩١)

السيد (الانسان النبيل) EL—CID (ص ١٩٨)

المسجد (دار العبادة) MEZgUITA (ص ١٩٩ س٢٤)

الكيمياء (علم من العلوم) ALQUIMIA (ص ١٠٧ س ٢٢)

الجبّة (من لباس الرجال) AL—JUBA (ص ١٢٦ س٧)

المجلّة او المخيّة او المجة (عباءة قصيرة سميكة القماش) ALMEJIA (ص ١٢٦ س٣)

البحيرة (جمعها بحيرات) ALBUFERA (ص ١٦٦ س ٤)

البكون (البوق آلة موسيقية تشبه الناي له سبعة ثقوب) ALBOGON (ص ١٩٩ س٢)

الجرّة (اناء للماء يصنع من الفخار) JARRA (ص٢٣٠ س ٢)

ومن انواع المؤثرات اللغوية التي يمكن ان تسجل تحت هذا الباب بعض العبارات العربية التي حاول مؤلف الكتاب نقلها كما سمعها، مثل:

أهذه زيادة الحكم AHEDE ZIAT ALHAQUIME (ص ١٩٨)

وعبارة: "AHA YA OHTI, TAFZA MIN BOCU, BOCU VA LIZ TAFZA MIN FOTUH ENCU!

ومعناها: «آه يا اختي تفزعين من بقبقة (الماء في الجرّة) ولا تفزعين من فتح العنق؟». (ص ٢٣١)

وعبارة: Ahua Le Nahar At—Tin

ومعناها: «حتى ولا نهار الطين» (ص ١٦٦)

وفي الكتاب اشارات الى بعض مظاهر الحياة العربية وعادات العرب المسلمين.

فقد ذكر المؤلف مسألة الميراث عند العرب (ص ١٧٠)

وذكر: اقامة الوليمة ليلة العرس (ص ١٨١)

وذكر الصيد بالصقور (ص ١٣٧)

وذكر استعمال السحر (ص ١٦٢ وص ٢٠٤)

وبذلك تكون الحضارة العربية والعلاقات البشرية وتجاور الاجناس قد تركت كلها أثرها في بعض صفحات هذا الكتاب.

٣ ـ المؤثرات او المتشابهات العربية في الكتاب:

سنحاول في هذا القسم من البحث ان نترجم الحكاية الاسبانية ترجمة كاملة ثم نعطي بعض النماذج من الحكايات المؤثرة في النص الاسباني اذا توفر النص القديم الذي يسبق فترة تسجيل الحكايات في كتاب الكونت لوكانور؛ والاّ، فاننا سنعطي المقابل العربي على اساس ان الاصل العربي الموجود في الموروثات الشعبية كان اقدم وجوداً من النص الاسباني المسجّل، وعنه نقل مؤلف الكتاب.

أ ـ حكاية رقم ٣٧: «ما حصل للشاب الذي تزوج من امرأة شرسة»:

قال الكونت لوكانور لبترونيو: يا بترونيو اخبرني احد خدمي انه عرض عليه ان يتزوج من امرأة عفيفة وشريفة، الا ان عيبها الوحيد هو شدة غضبها فهي تغضب غضباً شديداً اكثر من أية امرأة في الدنيا. ارجو ان تخبرني بماذا أنصحه؟ هل انصحه ان يتزوج هذه المرأة وهو يعرف طبيعتها او اقول له الاّ يفعل ذلك؟

فقال بترونيو: ياسيدي الكونت، لو كان هذا الشاب مثل ابن هذا المسلم الطيب لنصحت له ان يتزوج، وحيث انه لم يكن مثله فاني انصحه الاّ يتزوج منها.

فطلب منه الكونت ان يشرح ذلك، فقال:

كان في المدينة رجل طيّب له ابن من أطيب الابناء، ولكنه لم يكن غنيّاً كي يتمكن من تحقيق ما يريد، ولذلك فقد كان حذراً اذ انه يمتلك الارادة ولكنه لا يمتلك القدرة.

وكان في هذه المدينة نفسها رجل آخر اشرف واغنى من ذلك الرجل والد الشاب وله بنت واحدة، وكانت على عكس خلق هذا الشاب الطيّب المؤدب، فقد كانت شرسة وحقودة، ولهذا لم تجد احداً في الدنيا يرغب ان يتزوج من هذه الشيطانة».

وجاء هذا الشاب الطيّب في أحد الايام الى أبيه وقال له: انه يعلم بأنه لا يمتلك ثروة تسمح له ان يعيش عيشة كريمة، واذا خيّر بين ان يحيا حياة متواضعة او ان يهاجر الى ارض اخرى فانه يفضل ان يتزوج من امرأة تساعده على تحمّل الحياة. واذا وافق ابوه فانه سوف يفعل ذلك ويتزوج. فاعلمه ابوه بانه موافق على زواجه.

فقال له ابنه: انه يريد ان يتزوج ابنة هذا الرجل الشريف.

وحين سمع الاب ذلك دهش وقال له: كيف تفكر بالزواج منها وهي التي لم يتقدم اليها احد بطلب الزواج منها واذا لم يتقدم احد الفقراء لطلب يدها خوفاً منها فكيف يتقدم هو ليفعل ذلك؟

فرجا الابن اباه ان يدبّر أمر هذا الزواج وكان مصمماً على الزواج منها الى درجة ان أباه اضطر الى مساعدته رغم استغرابه.

فذهب والده الى الرجل الشريف والد البنت، وكانا صديقين، واخبره بما دار بينه وبين ابنه وان ابنه قد بلغت به الجرأة بحيث طلب الزواج من ابنته وسأله ان يوافق على زواجها.

وحين استمع والد الفتاة الى حديث صديقه قال له: والله ايها الصديق، لو وافقت على ذلك لكنت صديقاً مخادعاً، لأن ابنك ولد طيّب وسأرتكب جريمة اذا وافقت لأني سوف اقدم له المصيبة او الموت، واني متأكد لو انه تزوج من ابنتي سوف تقتله، او تجعل حياته احسن منها الموت نفسه. وارجو الا تظن اني اقول لك ذلك كي ارفض لك طلباً، واذا كنت بعد كل ذلك ترغب فيها زوجة لابنك فاني ساعطيك اياها او لأي واحد يخرجها من بيتي.

شكره صديقه على ما قاله له وقال انه موافق على الزواج لأن ابنه يرغب بالزواج من البنت، ثم تمّ الزواج ونقلت العروس الى بيت العريس.

ومن تقاليد المسلمين ان يعدّ للعروسين العشاء ويوضع على المائدة ثم يترك العروسان لوحدهما الى ان يحلّ اليوم الثاني .

وأعدّ الطعام ، ولكن كان اهل العروسين في خوف شديد لأنهم اعتقدوا بانهم سيجدون العريس في اليوم الثاني قتيلاً او في حالة خطرة.

كان الاثنان وحيدين في البيت وقد جلسا الى المائدة ، وقبل ان ينطقا بكلمة واحدة. نظر العريس حوله فرأى كلباً فنظره نظرة قاسية ، وقال له : ايها الكلب اعطنا ماء لنغسل ايدينا ، لم يتحرك الكلب ، وأصرّ العريس وقال له قولاً أشد شراسة من الاول: اعطنا ماء ، لم يفعل الكلب ذلك ، وعندما رأى العريس بانه لن يفعل قام من المائدة غاضباً وأخذ السيف بيده واتجه الى الكلب. ونظر الكلب اليه ثم هرب ، ولكن العريس ركض وراءه وأخذ الكلب يدور في الغرفة بين الفراش والملابس والنار والمائدة حتى لحق به الرجل وقطع رأسه وساقيه ويديه ثم قطع جثته الى قطع صغيرة ولطّخ بالدم البيت كله والمائدة والملابس ثم رجع وجلس الى المائدة غاضباً وملطخاً بالدم ثم بدأ يتأمل حوله فرأىٰ قطّة فطلب منها ان تعطيه ماء ، وعندما لم تفعل قال لها: ألم تري ايتها الغادرة ماذا فعلت بالكلب حين رفض ان يطيع امري ؟ اقسم بالله باني سأفعل بك ما فعلته بالكلب اذا لم تطيعي امري . لم تتحرك القطة لأنها مثل الكلب حيوان لا تتمكن ان تناول احداً ماء ، فقام الرجل ومسكها من ساقيها وضرب بها الحائط حتى هشّمها الى مائة قطعة.

وبعد هذا رجع غاضباً الى المائدة ونظر هنا وهناك والمرأة تتطلع اليه وتعتقد بأنه مجنون او انه خرج عن طوره ولكنها لم تقل شيئاً .

وبعد ان نظر حواليه رأى الحصان الذي في البيت ، ولم يكن يملك غيره فقال له بجفاء ان يعطيه ماء ولم يفعل الحصان ذلك. وحين رأى الرجل انه لم يفعل قال له : ماهذا ايها الحصان الكريم ؟ هل تعتقد بسبب ان افقدك اسمح لك بالتمرد ؟ اقسم بالله بانني سأقتلك كما قتلت الآخرين ، ولا يوجد شخص في الدنيا لا يعمل ما اطلبه منه واتركه سالماً .

لم يتحرك الحصان، وعندما رأى الرجل ذلك قام اليه وقطع رأسه بقسوة ثم قطع جثته الى قطع صغيرة .

وحين رأت المرأة انه قتل حصانه الوحيد وسمعت قوله بانه سيقتل ايّ شخص لا يطيعه فكّرت في نفسها انه لم يفعل ذلك هازلاً واعتراها الخوف الى الحدّ الذي لم تكن تعرف معه هل كانت حيّة او ميتة .

وعاد غاضباً ومغتاظاً وجلس الى المائدة وهو يقسم بأن يقتل كل من لا يطيعه حتى ولو كان عددهم الف حصان والف رجل او امرأة . وانهم لو دخلوا بيته ولم ينفذوا ما أمر به لقتلهم جميعاً .

ثم جلس وبدأ يتلفت هنا وهناك والسيف في يده ملطخ بالدم ، وحين لم ير احداً من الاحياء امامه غير زوجته التفت اليها وقال لها غاضباً : انهضي وناوليني الماء وظنت المرأة ان الموت في انتظارها وانه سيقطعها قطعاً قطعاً ان لم تقم . فنهضت مسرعة وناولته الماء في يده فقال لها: آه شكراً للّه انك عملت ما قلته لك . فبعد كل الاذى الذي سببه هؤلاء المجانين فاني كنت سأقتلك مثلهم .

وأمرها ان تقدّم له العشاء فامتثلت أمره وفي كل مرّة يطلب منها شيئاً كان يطلبه بصوت غاضب وكانت على يقين أنها ان لم تنفذ طلبه فان رأسها سيقع من بين كتفيها .

كان الوقت ليلاً وكانت تستجيب لكل ما يطلب منها ، وبعد ان ناما قليلاً قال لها: بسبب غضبي في اول الليل فاني لم أنم جيداً ، اجهدي على الا يوقظني أحد في الغد ، وفي الصباح اعدي الفطور.

وفي الصباح المبكر جاء اهل العروسين وتسمعوا عند

الباب ولم يسمعوا أيّ صوت ، وتأكدوا ان العريس قد قتل او انه قد جرح جرحاً بليغاً، وحين رأوا العروس من شقّ الباب فقد تأكدوا من موت العريس فجاءت اليهم هادئة مرتجفة الصوت هل انتم مجانين ايها البائسون ؟ ماذا تفعلون هنا ؟ كيف تجرأتم على الكلام قرب الباب ؟ اسكتوا والاّ فانه سيقتلنا جميعاً. ودهشوا حين سمعوا هذا ، وبعدما عرفوا الحكاية قرروا ان الشاب كان يعرف كيف يتصرف ويتحكم في بيته ثم اصبحت المرأة مطيعة وعاشا في سعادة.

وبعد ايام قليلة رغب حماه ان يعمل نفس الشيء بامرأته وقتل ديكاً بالاسلوب نفسه والطريقة عينها فقالت له امرأته: في الحقيقة ياسيدي انك قد تأخرت في الموضوع وليس يجدي الامر شيئاً ولو قتلت مائة حصان لأنني قد عرفتك جيداً.

وانت يا سيدي الكونت فاعرف اذا كان خادمك يريد ان يتزوج هذه المرأة ويفعل فعل هذا الشاب فاني انصحه ان يفعل ذلك وسيعرف كيف يتصرف تصرف الرجل في بيته. واذا لم يكن مثله ولا يعرف كيف يتصرف مثل تصرفه فالاحسن الاّ يتزوج. وانا انصحك ان تتصرف مع الاشخاص الذين لك علاقات بهم بحيث تفهمهم كيف يجب ان تكون علاقتهم بك.

وعدّ الكونت هذه الحكاية نصيحة جيّدة وأخذ يعمل بها، وطلب ان يكتب في هذا الكتاب البيتين التاليين:

«اذا لم توضّح من البداية كيف هو طبعك ،

فلن تستطيع بعد ذلك ان تصنع شيئاً»

ان هذه الحكاية ذات جذر عربي اندلسي ، كما اننا نجد أصلاً لها في التراث الشعبي العربي والمصري والعراقي. ويبدو انها قد انتقلت الى امريكا عن طريق المهاجرين الاسبان. اما النص الاندلسي فهو مثل ، ويبدو انه من الامثال التي لها حكاية.

قال، كاظم سعدالدين: «وتنتشر هذه الحكاية في اماكن عديدة من العالم . . . وقد وردت هذه الحكاية في شكل مثل هو: (اخبط القطوس ، تفزع العروس) (وهو) اقدم نص وصل الينا من الاندلس وهو من الامثال الشائعة بين عامة الاندلس في المئة السابعة للهجرة، وقد ورد في كتاب (أروى الادام ومرمى السّوام في نكت الخواص والعوام) لأبي يحيى الرحال (٦٩٤هـ/١٢٩٥م) واستخرج امثاله د. محمد بن شريفة في كتاب (امثال العوام في الاندلس) وطبع في المغرب ٧١ ـ ١٩٧٥»[٤].

وخلاصة الحكاية مركزة ترد في الحكاية الشعبية المغربية وتدور حول صديقين افترقا اذ سافر احدهما وحين عاد جاء ومعه زوجته وكان الصديق الثاني الذي اقام في بلدته قد تزوج ايضاً من امرأة شرسة جداً فشكا لصديقه بعد عودته من هذا الامر فحكا له كيف انه قتل قطة ليلة زواجه فاخاف زوجته وحين صنع الصديق المقيم مثل صنيع صاحبه شتمته زوجته لانه قتل القطة البريئة وشكته الى القاضي وحين اخبر ذلك الرجل صديقه قال له: كان عليك ان تقتل القطة من أول يوم»[٥].

وفي جمهرة الامثال البغدادية ترد للمثل الذي يشير الى هذه الحكاية في اربع صيغ ، ويرد المثل المصري الذي يشير الى نفس الحكاية بصيغة واحدة . ان كل هذا الانتشار لا يترك لنا ظلاً من الشك في الاصل العربي لهذه الحكاية[٦].

ب ـ حكاية رقم ٤٢ عن الذي حصل بين الخير والشر وبين العاقل والمجنون:

ويمكن ان نقابل ايضاً بين بعض جزئيات هذه الحكاية وبين الحكايات الشعبية العربية مما يدل على وجود الصلة الفنية بين الحكاية الاسبانية والحكاية العربية على رغم التوسع في احداث الحكاية الاسبانية. وترجمة

الحكاية الاسبانية كما يلي :

كان الكونت لوكانور يتحدث مع مستشاره ويقول له: «يابترونيو ، قد يحدث ان يكون لي جاران احب احدهما لفضائله ومزاياه، الّا اني اغضب منه كثيراً لارتكابه بعض ما يغضبني . اما الجار الآخر فاني لا احبه كثيراً ولم يسد اليّ معروفاً كي احبه ولكنه لا يفعل ما يغضبني ، ولما عرفت به من رجاحة العقل فارجو ان تنصحني كيف يجب ان اتصرف في مثل هذه الحالة.

قال بترونيو: ياسيدي لوكانور ان ما تقوله ليس موضوعاً واحداً ولكنه موضوعان مختلفان كل الاختلاف ولكي تحسن التصرف فاريد ان اخبرك عن حكايتين:

الحكاية الاولى عمّا حدث بين الخير والشر:

والحكاية الثانية عمّا حدث بين رجل طيب عاقل ورجل مجنون. فسأله الكونت ان يحكي له الحكايتين. فقال بترونيو للكونت: ياسيدي الكونت من المستحيل ان اخبرك بهاتين الحكايتين مرة واحدة ولهذا ساخبرك اولاً بالذي حدث بين الخير والشر، وبعد ذلك اخبرك بالذي حدث بين الرجل الطيب العاقل والمجنون.

سيدي الكونت: اتفق «الخير» و«الشر» على الحياة، حياة مشتركة وكان «الشر» كثير العصبية ويقع دائماً في المشاكل لانه لا يستطيع ان يرتاح الا اذا خدع احداً اوكذب عليه. قال الشر للخير: ستكون فكرة عظيمة ان يربيا قطيعاً ويعتاشا منه. واعجب «الخير» هذا الامر واتفقا على ذلك واشتريا الشياه ، وبعد ان ولدت الشياه قال الشرّ للخير عليه ان يختار ما يريد من القطيع وكان الخير متواضعاً وطيّباً فرفض ان يختار اولاً، وقال للشر: اختر انت اولاً وحيث ان «الشر» كان فظاً وجسوراً فقد قال للخير: بان على «الخير» ان يأخذ الخراف حديثة الولادة ويأخذ «الشر» الحليب وصوف الشياه وقنع «الخير» بهذا.

ثم قال «الشر» للخير: علينا ان نربي الخنازير ايضاً ووافق «الخير» على ذلك، وبعد ان ولدت الخنازير قال الشر للخير: لأنك أخذت الخرفان الصغيرة وأخذ هو اللبن والصوف فعلى «الخير» الآن ان يأخذ لبن الخنازير وشعرها وأخذ «الشر» الخنازير التي ولدت حديثاً وتراضيا بذلك.

ثم ان الشر قال للخير بعد مدة: ان عليهما ان يزرعا بعض الخضار فزرعا الشلغم وبعد ان نبت ونما قال الشر للخير: من الاحسن له ان يأخذ من الزرع القسم الاعلى ويعني اوراق الشلغم التي فوق الارض وان يأخذ الشر الذي تحت الارض. وقبل الخير بذلك. ثم انهما بعد ذلك زرعا الكرنب وحين نضج الزرع قال الشر للخير: لك ان تأخذ الذي تحت الارض لأنك اخذت قبل ذلك الذي فوق الارض. اما انا فآخذ هذه المرة الذي فوق الارض لتكون القسمة عادلة!

وبعد مدة قال «الشر» للخير بان عليهما ان يؤجرا خادماً تخدمهما، وقبل «الخير» بذلك، وبعد ان وصلت الى الدار قال «الشر» للخير: سيكون لك منها الجزء الذي فوق الخصر وسيأخذ الشر ما تحت الخصر الى كعب القدم وقبل «الخير» بهذا الجزء وبهذه الطريقة كان الجزء الذي يعود للخير من الخادم يشتغل في البيت طيلة النهار وفي الليل يأخذ «الشر» الجزء الذي يعود له وينام معه.

وبعد ذلك حملت الخادم من «الشر» وانجبت ولداً. وبعد الولادة ارادت ان ترضع ابنها ولكن «الخير» رفض ذلك لأن لبنها يعود لما فوق الخصر وهو ملك له وهو لا يرضى ان يعطيه للطفل .

وعاد «الشر» وهو سعيد ليرى ابنه فوجد الابن باكياً وسأل المرأة لماذا يبكي الطفل؟ قالت: انه يبكي لانه لم يرضع. فقال «الشر» ولماذا لا ترضعيه؟ فقالت له: لقد منعها «الخير» من ان ترضع الطفل اذ انه يملك اللبن.

وحين سمع «الشر» بهذا ذهب الى «الخير» وقال له بين الضحك والهزل ارجو ان يسمح لولده بان يرضع اللبن.

فقال «الخير»: ان اللبن ملك له، ولا يسمح للطفل بذلك. وأخذ «الشر» يلح عليه، وبعد ان رأى «الخير» الورطة التي وقع فيها «الشر» قال له: يا صديقي لا تظن إنني لم أفهم القسمة التي فرضتها عليّ، ولم اطلب منك شيئاً من الذي اخترته لنفسك وقد عشت فقيراً قانعاً بنصيبي ولم يبد عليك انك تشفق عليّ او انك ترحمني، ولذلك فلا تدهش ان ارفض مساعدتك حين احتجت الى مساعدتي وان ارفض ان اعطي اللبن للطفل وتذكر الذي عاملتني به وكيف كنت اقاسي منه.

ففهم «الشر» ذلك وعرف بان «الخير» كان صادقاً، وان ابنه سيموت من الجوع، وظهر الهم على وجهه ورجا «الخير» ان يشفق على ابنه وان ينسى كل الاخطاء التي ارتكبها ضدّه، وانه من الآن وصاعداً سيعمل كل ما يريد منه.

وحين سمع «الخير» هذا عرف بان الله الهمه العمل بهذه الطريقة لكي يفهم «الشر» بانه لن يتخلص من المأزق الذي هوفيه الاّ بمساعدة «الخير» وقال «الخير» للشر: اذا اراد ان يسمح «الخير» له باللبن فعليه ان يأخذ ابنه في حضنه ويمشي في شوارع المدينة وهو يقول لكل الناس: ايها الاصدقاء اعرفوا ان عمل الحسنات جعل «الخير» يتغلب على «الشر». فقبل «الشر» بذلك لأنه اعتقد بان ما يفعله سيكون ثمناً رخيصاً يدفعه ليبقي على حياة ابنه، وكان «الخير» نفسه متأكداً بان يحصل بذلك على نتيجة جيدة وعرف الاثنان ان «الخير» يغلب «الشر» دائماً.

***

وحصل مثل هذا بين الرجل الطيب العاقل والرجل المجنون.

«كان يوجد رجل طيّب عاقل يملك حمّاماً، وحين يكون الحمّام ممتلئاً بالناس وهم يستحمّون كان المجنون يدخل ويضرب الناس بالسطل والحجر وبالعصي وبكل ما تصل اليه يده فيخلو الحمّام لذلك من الناس، وأدى ذلك الى افلاس صاحب الحمّام. وحين رأى ذلك الرجل العاقل ان هذا المجنون سبّب افلاسه وشقاء حياته فقد قام مبكراً في احد الايام ودخل الحمّام فجراً قبل ان يصل المجنون الى الحمّام وخلع ملابسه ومسك السطل وقد ملأه بالماء الساخن ومسك باليد الاخرى عصا كبيرة.

وجاء المجنون كعادته ليضرب الناس في الحمّام، وعندما رآه الرجل الطيّب يدخل الحمّام ذهب اليه مغضباً وسكب فوقه سطل الماء ثم ضربه بالعصا على رأسه ضربات قوية ومتكررة حتى ظن المجنون بانه سيموت من شدة الضرب وان الرجل الطيّب العاقل قد جنّ فخرج المجنون راكضاً يصرخ فقابله رجل وسأله عن سبب هذا الصياح فقال له المجنون: ياصديقي، انتبه، يوجد في الحمّام مجنون آخر.

وانت يا سيدي الكونت لوكانور تصرّف مع هذين الجارين بهذه الصورة. تصرّف مع الرجل الذي تدين له بالفضل والذي تحبه بالرفق والطيبة وساعده في الضيق ولكن عليك ان تفهمه بانك انما تفعل كل ذلك له بسبب المودة والحب وليس من خلال الغفلة.

اما جارك الثاني فلا تفعل له شيئاً ولكن عليك ان تفهمه بانك يمكن ان تصنع له مثل ما يصنع بك، ويجب ان تعرف ايها الكونت لوكانور بان الاصدقاء المحتالين يخدعونك ويقدمون لك الحقد والخديعة تحت مظهر الحبّ والصداقة.

واعجب الكونت بهذه النصيحة وحاول ان يتبعها، ووجد انه قد استفاد منها في حياته وحيث انه عدّها نصيحة مفيدة فقد أمر بادخالها في هذا الكتاب، وكتب هذين البيتين:

يغلب الخير الشر دائماً

وان الرضا بمعاشرة الشرير ليس بالامر الطبيعي..»

ويمكن مقابلة جزء من هذه الحكاية مع حكاية في مجموعة من الحكايات يقدمها السيد كاظم سعدالدين ، وتدل الحكاية على غباء ابليس وهو يحاول ان يخدع الفلاح وقد اعطاها الجامع عنوان «ابليس والفلاح».

قال: «اتفق فلاح مع ابليس على ان يزرعا قطعة ارض في الشتاء فقرّ رأيهما على ان يزرعا اللفت (الشلغم) فحرثا الارض وبذرا البذور وسقياها وانتظرا حتى خرجت الاوراق الخضر ونضج اللفت وجلسا لاقتسام الحاصل. فقال الفلاح لابليس: لك الاوراق الخضراء الكبيرة ولي الجذور التي في الارض. فوافق ابليس لأنه لم يكن يحب العمل ولا يريد ان يترك الراحة والكسل.

فحفر الفلاح الارض واستخرج ما تحت الارض وجمعا الحاصل واقتسما حصتيهما وفطن ابليس الى انه غلب على امره وان الانسان قد خدعه واستحوذ على الحاصل النافع. فقرر الّا يتركه وان ينتقم منه في الفصل القادم. فلما حلّ الربيع اتفقا على ان يزرعا شعيراً وحرثا الارض وبذرا البذور وسقياها وانتظرا حتى خرجت النباتات الخضر فباغت ابليس الفلاح قائلاً: كانت حصتك تلك المرة مما هو فوق الارض فاترك لي ما هو تحت الارض. ولما نضجت السنابل وصارت صفراء حصدا زرعهما واقتسما الحاصل فصارت للرجل السنابل ولأبليس الجذور...»[٣].

ان هذا الجزء من الحكاية يدل دلالة قاطعة على الجذر العربي في الحكاية الواردة في كتاب الكونت لوكانور ولعل بعض اجزاء هذه الحكاية يمكن ان تظهر في نصوص الحكايات العربية في الشمال الافريقي بعد ان يتم نشر كافة النصوص ولا يمكن ان نعتقد ان الاصل العراقي للحكاية قد اتى الينا من اسبانيا بعد خروج العرب منها واذا كانت الحكاية قد هاجرت الينا من الاندلس العربية فهذا دليل اقوى على الاصل العربي للحكاية الاسبانية .

ج ـ الحكاية رقم ٤١ ما حدث مع الذي كان يمتحن اصدقاءه:

وهذه الحكاية دليل آخر على الاثر العربي في هذا الكتاب الاسباني الكلاسيكي فاننا نمتلك لهذه الحكاية نصّين عربيين ، الاول من المغرب وهي حكاية مركّزة ، الّا انها الاصل الاول لهذه الحكاية . اما النص الثاني فهو من العراق. والحكاية العراقية من حكايات الامثال، الا انها اكثر تفصيلاً وسعة من الحكايات المغربية بسبب الصياغة الفنية لجامع الحكايات. وان الخلاف في احداث الحكاية الاسبانية والحكايتين العربيتين يكاد ان يكون هامشياً، اذ ان صلب الحكاية يدل على الاثر والتأثير العربيين في النص الاسباني .

وما يلي نص الحكاية الاسبانية:

«قال الكونت لوكانور لمستشاره بترونيو محدّثاً اياه:

يا بترونيو ان اصدقاء كثيرين قد قالوا لي: انهم يحبونني اكثر من محبتهم اوطانهم وانهم على استعداد للتضحية وانهم لن يفترقوا عني مهما حدث لي ولكونك عاقلاً فاخبرني كيف اتحقق من ذلك ؟

قال بترونيو: سيدي الكونت لوكانور، ان احسن ما في الدنيا الاصدقاء المخلصون ولكن حيث تحدث الحوادث نجدهم اقل عدداً ممن كنّا نثق فيهم، ولا يمكن لانسان ان يكتشف اخلاص الاصدقاء قبل ان يقع في مأزق ولكي تعرف من هو الصديق الحقيقي فاريد ان اخبرك عن الذي حصل مع رجل طيّب كان له ابن يدّعي ان اصدقاءه كثيرون.

فسأله الكونت لوكانور عن الحكاية:

قال بترونيو: سيدي الكونت لوكانور ، كان يوجد رجل طيّب له ابن وكان الاب يقول له دائماً ان عليه ان يكون له اصدقاء كثيرين، وسمع الابن نصيحة ابيه واتخذ عدداً من الاصدقاء الذين كان يقضي اوقاته معهم وكان ينفق عليهم كل ما كان يملك، وكانوا يقولون له بانهم اصدقاء اوفياء

سيعملون كل ما ينفعه وهم على استعداد للتضحية بحياتهم من أجله.

وفي احد الايام سأله ابوه اذا ما كان قد نفّذ نصيحته واتخذ عدداً من الاصدقاء فقال الابن: ان له عدداً كبيراً منهم وان عشرة منهم على الاقل يمكن الاعتماد عليهم وانهم لن يتخلوا عنه ابداً وانهم سيكونون معه في كل الاحوال وفي الشدائد والازمات ولن يفرقهم عنه خوف الموت او أي شيء آخر.

اندهش الاب حين سمع ذلك وقال له: انها لمعجزة ان يحقق الانسان ذلك في مثل هذا الوقت القصير ويكسب كل هؤلاء الاصدقاء، وانه على الرغم من تقدمه في السن فانه لم يكسب الاّ صديقاً واحداً ونصف صديق.

اكد الابن ذلك وقال بان ماقاله كان صحيحاً وانه واثق من اصدقائه فطلب الاب من ابنه ان يمتحن هؤلاء الاصدقاء بالوسيلة الآتية: فقد أمره ان يقتل خنزيراً ويدخله في جراب ويذهب الى اصدقائه من بيت الى بيت ويقول لهم بانه قد قتل انساناً، وانه متأكد بان احداً ـ اذا ما قتل ـ لن يحميه من الموت ولن يحمي من يعرف ذلك ايضاً، وعليه ان يخبر اصدقائه ويطلب منهم ان يخفوا الجثة وعليهم ان يكونوا على استعداد لحمايته والدفاع عنه. ووافق الشاب على هذا وذهب يمتحن اصدقائه، وبعد ما مرّ بهم من بيت الى بيت وحكى لهم حكاية القتل الكاذبة ردّ عليه جميعهم بانهم على استعداد لمعونته على كل شيء الاّ جريمة القتل لانهم ليسوا على استعداد لتعريض حياتهم لخطر الموت وطلبوا منه الاّ يخبر احداً بانهم كانوا على علم، واخبره بعض هؤلاء الاصدقاء بانهم سيساعدونه بالصلوات على روحه والدعاء من اجله وقال بعضهم بانهم سيكونون معه جنباً الى جنب حتى يصل الى خشبة الاعدام وانهم سيرافقون الجنازة الى القبر.

وحين سمع الشاب اجوبتهم ولم يجد حلاً عند واحد منهم رجع الى أبيه وقال له بالذي حدث له مع اصدقائه فقال له الاب: انه على يقين من هذا وهو الذي عاش ورأى ولذلك فانه يعرف اكثر ممن لم يجرّب.

ثم قال الاب لابنه: ان له صديقاً واحداً ونصف صديق وعليه ان يمتحنهما.

ذهب الابن اولاً الى نصف الصديق ووصل الى بيته ليلاً وعلى كتفه جثة الخنزير المكفّنة وحكى له عمّا حدث وبانه قتل رجلاً وان اصدقائه رفضوا معونته.

لم يكن لنصف الصديق هذا صلة او علاقة بينه وبين الشاب، ومع ذلك قال له: سأخفيك بسبب صداقتي لابيك. ولذلك فقد أخذ الجراب مع الجثة التي ظن بانها جثة القتيل الى البستان ودفنه في حقل من حقول الكرنب بعد ان قلع هذه النباتات وبعد ان دفن الجثة عاد وزرع نباتات الكرنب في مكانها وسوّى الارض ثم ودّع الشاب وانصرف في سلام.

وعاد الشاب الى أبيه وحكى له كل ما حصل له مع هذا نصف الصديق.

فقال له ابوه: تعال غداً الى حيث يجتمع الناس واذا قال نصف الصديق هذا شيئاً فكذبه وتجادل معه ثم الطم وجهه لطمة قوية، وصنع الشاب كما اوصاه به ابوه وبعد ان لطمه الشاب قابله الرجل وقال له: انك مخطيء ياولدي ولكن اريد منك ان تعرف باني لن اكشف عمّا دفنته في بستاني بسبب هذا الخطأ او بسبب خطأ اكبر منه.

واخبر الابن اباه بما حصل. فقال له: عليه الآن ان يجرب صديقه المخلص وصنع الابن مثل ما صنع مع نصف الصديق فقال له صديق ابيه المخلص: سأحميك من الموت ومن كل ضرر.

وحدث صدفة ان رجلاً قد قتل في تلك الاثناء في المدينة ولم يقبض على القاتل ولم يعرف احد من القاتل الا ان بعضهم قد رأى الشاب وهو يحمل الجراب الذي لفّ به

الخنزير على كتفه ليلاً وظنوا بانه هو القاتل .

وماذا اقول لك بعد ذلك ! فقد اتهم الشاب وحكم عليه بالموت وحاول صديق الاب كل ما في مقدرته لكي ينقذه فلم يستطع وحين تأكد بانه لن يستطيع ان ينقذه من الموت جاء امام المحكمة واعلن لهم بان ضميره لم يعد يحتمل اكثر من ذلك وان هذا الشاب بريء وان قاتل الرجل انما هو ابنه الوحيد، وأوصى ابنه ان يعترف بالجريمة التي لم يرتكبها واعترف الابن واعدم بسبب ذلك ونجا الشاب ابن الرجل الذي ارسله الى صديقه من الموت.

والآن يا سيدي الكونت لوكانور انك تعرف كيف تمتحن الاصدقاء وتتأكد ان هذا المثل مهم لكي يعرف الانسان من هو الصديق المخلص قبل وقوع المصيبة وبهذه الطريقة ستعرف من هو الانسان الذي سوف يعرض نفسه للخطر بسببك لأن اكثر الناس هم اصدقاء في الرخاء والسعة فقط ومادمت في بحبوحة من العيش فهم اصدقاؤك. ونستطيع ان نفهم هذا المثل بطريقة روحية[8] . . . .

والآن يا سيدي الكونت اختبر من بين هؤلاء الاصدقاء الطيبين والمخلصين وهؤلاء الذين يجب على الانسان ان يكسبهم .

اعجب الكونت بكل هذا وظن ان النصيحة جيدة وأمر بتسجيلها في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين :

لن يجد الانسان صديقاً
ارحم به من الله خالقه . . . .»

وحين نقارن هذه الحكاية بالحكاية المغربية نجد ان هذه الحكاية العربية هي الاصل الاول لحكاية كتاب الكونت لوكانور وان الفرق بين الحكايتين هو في الوصف التفصيلي وفي الحكايات الملصقة ، واذا ما أخذنا الحكاية المغربية والعراقية معاً تمكنا ان نضع اصلاً شبه كامل لاحداث الحكاية الاسبانية مع الفرق في الادوار التي تمثلها الشخصيات .

واريد ان اعطي هنا نص الحكاية المغربية لغرض المقارنة وتحديد مقدار الشبه الذي سيحسه القارىء . عنوان الحكاية «لا تكثر من الاصدقاء».

قال الراوي : «يروى انه كان هناك تاجر غني رزقه الله في اواخر سنواته بولد ، وبذل الرجل كل جهوده لتربيته احسن تربية .

وحين كبر الولد وصار شاباً التف حوله عدد كبير من الاصدقاء ذلك انهم توقعوا ان يموت التاجر ويرث الشاب ثروته الطائلة. وكان الاب ينصح ابنه دائماً ان يقلل من اصدقائه ويختار منهم الوفي المخلص ، وما أقل الاوفياء والمخلصين، بل ما اندرهم، لكن الشاب الذي اطربه الثناء والمديح واسكره التملق والنفاق لم يكن يسمع لكلام ابيه ونصائحه بل فعل العكس. وكان يظن ان كثرة الاصدقاء دليل حب الناس له وتكسبه مهابة وتجعله عظيماً .

وأحسّ التاجر الثري باقتراب ملك الموت منه فنادى ابنه وقال له : لقد نصحتك كثيراً فلم تسمع كلامي، ولن اكرر عليك القول، ستفهم ما اقصد اليه وما اريده لك من خير، ولم يسترسل الاب في حديثه، واحضر كبشاً وذبحه واحضر ثوباً يستخدم ككفن للموتى ووضع حول الكبش بعض الحشيات ولفّ الكبش والحشيات بالكفن فكان الناظر اليه يظنه انساناً ميّتاً مكفّناً . وسأل التاجر ابنه ان يدّعي حين يجيء اليه اصدقاؤه بان هناك ضيفاً جاء لابيه وانه مات فجأة ، وقد كفّنه الاب وعليه ان يطلب من اصدقائه ان يساعدوه ليدفنه في حديقة الدار وان يسألهم الكتمان وعدم اخبار أي احد بما حدث .

وحين جاء الاصدقاء وتناولوا العشاء وقضوا سهرة

ممتعة قال لهم الابن: لقد جاء ضيف عند أبي ومات فجأة وقد كفّناه وارجوكم ان تساعدوني لندفنه في الحديقة. وطلب منهم كتمان السرّ وعدم اذاعته.

فساعدوه ودفنوا الكبش المكفّن ولكن ما ان انصرفوا حتى قال واحد منهم: ماذا يظن هذا الشاب الابله. الأنه قدم لنا العشاء يجبرنا ان ندفن معه القتيل؟ وقال آخر: ان أباه هذا قاتل. وسرعان ما ابلغوا الامر للسلطان وبيّنوا الموضع الذي دفنت فيه الجثة فأمر بأن يحضروا التاجر وابنه معه. فذهب الحرّاس وحفروا واخرجوا الجثة المزعومة، وقبضوا على التاجر وابنه واصطحبوهما الى السلطان والجثة المكفّنة معهم. وما ان مثل التاجر امام السلطان حتى قبّل الارض بين يديه وازال الكفن وظهر الكبش المذبوح، فاندهش السلطان، وحكى التاجر قصته. فضحك السلطان وقال له: «انك لرجل حكيم» ونهر الشاب وأمره ان يستمع لنصائح أبيه وان لا يكثر من الاصدقاء. . . .»(٩).

كما نرى ان مطلع الحكاية وبدايتها ذات شبه بمطلع الحكاية الاسبانية، واذا ما أخذنا محتويات الحكاية العراقية بنظر الاعتبار لظهر لنا ان الحكاية المغربية والحكاية العراقية تربط بينهما وشائج وانهما يعودان لاصل واحد او لأصول متقاربة لأكثر من حكاية مزجتهما الحكاية الاسبانية معاً، وفي الحكاية العراقية نعرف ان صداقة تربط بين تاجر وقصاب، وكان للقصاب بستان كأنه قطعة من الجنّة وحدث ان قتل التاجر رجلاً في البستان وحين علم القصاب بذلك طمأن صديقه ووضعا الجثة في كيس، ثم جاء الى ساقية فحفر فيها حفرة ووضعا الجثة في الحفرة ثم اجريا الماء في الساقية، وعلى الرغم من معرفة العداوة بين القتيل والتاجر الا ان التهمة لم تثبت عليه حيث فتش بستان القصاب فلم يجد احد أثر دفن الجثة التي جرى على قبرها الماء.

ثم تزوج الصديقان وانجبا واتخذ ابن التاجر عدداً من الاصدقاء فطلب منه ابوه ان يجربهم بأن يدّعي بانه قتل رجلاً في حديقة داره دفاعاً عن نفسه. واكد الشاب لأبيه انهم سوف يساعدونه اذا ما اخبرهم بذلك. وذهب الشاب الى أعزّ اصدقائه واخبره بانه قتل رجلاً فاصفّر وجهه وصرخ به: اني بريء من أي صديق مجرم، فكيف تريد مني ان اساعدك على إخفاء الجريمة؟ وهكذا كان جواب بقية الاصدقاء وكان رابعهم لم يكتف باللوم، بل ذهب ليخبر الشرطة عن الجريمة التي ارتكبها صديقهم وحين جاء مدير الشرطة الى بيت التاجر دعاه والآخرين الى غرفة الطعام وكان على المائدة خروف مشوي، فقال التاجر: هذا هو القتيل المزعوم، تفضلوا وكلوا من لحمه!

وفي اليوم الثاني قال التاجر لأبنه ارجو ان تذهب لتجربة صديقي القصاب لكي تعرف وفاء الاصدقاء، اذهب اليه ثم اطلب منه لحماً ثم خذه وارمه في التراب ثم عد اليه وقل له: «ان والدي يقول: ما كنت احسبك غشاشاً حتى لاصدقائك ان لحمك نتن لا يشتهيه انسان ثم اشبعه سبّاً، واطلب منه ان يزن لك كما وزن أول مرة وكرر عليه هذه الحالة مرات عديدة متهماً اياه بالخيانة والغش وعدم الوفاء مع الاصدقاء حتى يتكلم، لأنه في كل مرة تأتي اليه غاضباً سينهض هادئاً ويزن لك اللحم ثم يناولك اياه دون ان ينبس ببنت شفة.

ففعل الولد كما أمره والده وكرر ذلك مرات والقصاب لا يتكلم ولا يردّ عليه، ولكنه في المرة الخامسة احتد ثم قال له: أهد والدك السلام وقل له مهما تفعل معي من سوء فلا تعتقد انني سأقول: (على أي شيء جرى الماء)(١٠).

وحين عاد الولد واخبر اباه قال له: هكذا يجب ان يكون الاصدقاء فتعلّم الولد الشاب كيف يختار اصدقاءه. وكما قلنا ان الحكاية العراقية قد تصنف تحت حكاية الامثال ولكن بعض اجزاء هذه الحكاية مشابهة تماماً للحكاية

الاسبانية خاصة في دفن الجثة .

٤ ـ المؤثرات الاجنبية الاخرى في الكتاب:

وبالاضافة الى ما ينفرد به الادب العربي المباشر من أثـر في الكتاب فـان هناك اثـراً آخر لنـوع من الحكايـات المشتركة بين الادب العربي والتراث الهندي او اليوناني .

وحين نقارن الاصول المختلفة للحكاية فاننـا نميل الى تأثر كاتب الكتاب بالمصدر الاوربي اضافة الى المصدر العربي او الهندي لأن كتباً عربية مثل كليلة ودمنة وهومصدر احـدى الحكايـات العربيـة قد تـرجم الى اللغة الاسبـانية القديمة، وان الحكاية التـالية هي نمـوذج للتأثـر المباشـر بالتراث اليوناني فقط .

١ ـ حكاية رقم/ ٥ ما الذي حدث بين الثعلب والغراب الذي وجد قطعة الجبن:

«كان الكونت لوكانور يتحدث مع مستشاره بترونيو فقال له : يابترونيو اعرف انساناً يعدّ نفسه صديقاً لي ولكنه يكثر من امتداحي وقال لي باني امتلك فضيلة الكرامة والقوة وعـدداً من الفضـائـل الاخـرى وبعـد ان تكلم معي بهـذا الاسلوب واغراني بكل ما يستطيع ثم اقترح عليّ شيئاً وقال اني في استطاعتي ان اكسب منه الشيء الكثير.

ثم حكى الكونت لبترونيو عمّا اقترحه عليه صديقـه فوجد بترونيو ان بعض ما قاله صديق الكونت قد يكون مفيداً ولكن الخداع كان متخفياً تحت طيات الكلمات، ولهذا فقد قال بترونيو للكونت:

سيـدي الكونت لـوكانـور يجب ان تعـرف ان هـذا الانسان يريـد ان يخدعـك ويريـد ان يفهمك بـان قوتـك وقدرتك اكثر مما همـا في الحقيقة والـواقع ولكي تتجنب خديعته فاني أحب ان اخبرك بما دار بين الغراب والثعلب.

فسأله الكونت عن الحكاية ، فقال بترونيو:

يا سيدي الكونت، وجد غراب من الاغربة قطعة جبن كبيرة فلقطها وطار بها الى الشجرة التي يسكن فيها ليأكل الجبنة لوحده دون ان يزعجـه او يعيقه احـد. وفي الوقت الذي وقف فيه على الشجرة ، مرّ الثعلب من تحتها فرأى الغراب مع الجبنة وبدأ يفكر بالوسيلة التي يسلبها منه ولهذا فقد ابتدره قائلاً:

لقد سمعت عن شرف حضرتك وعن لطفك ولذلك فقد كنت ابحث عنك وكانت مشيئة الله ان اعثر عليك الآن ، وحين رأيتك عرفت ان فيك من الفضائل اكثر مما قيل لي ، وحتى تفهم باني لا اجاملك في شيء من هذا فسأخبرك ماقالـوا عن مساوئـك ايضاً . ان كلهم يعتقـدون ان سواد ريشـك ومنقـارك وعينيـك وقـدميـك ومخـالبـك يخلو من الجمال. وان اللون الاسود ليس له نفس الجاذبية كالالوان الاخرى ولأنك اسود الجسد فقد قرر الآخرون بانك اقل رقّة واحساساً . وأجد ان من يرى ذلك قد اخطأ ، لأن السواد في ريشك قد اكسبه لمعاناً بحيث يراه الانسـان وكأنـه شديـد الزرقة وأصبح يشبه ريش الطاووس ، والطاووس من اجمل طيور الدنيا كما تعرف !

وعلى الرغم من ان عينيك سوداوان فانهما اجمل من بقية العيون لأن غرض العين ان تبصر والسواد يجعلها اكثر قدرة على الابصار وان العيون السوداء جميلة طبيعية ولهذا امتدح الناس جمال عيني الغزال اكثر مما امتدحوا جمـال عيون المخلوقات الاخرى لأن سواد عينيه أشدّ من سواد أي عين اخرى. وانظر الى منقارك ومخالبـك فانهـا اقوى من منقار ومخالب أيّ طائر آخـر ، وان طيرانـك يبدو وكـأنك تنساب خفيفاً فوق الريح بحيث تستطيع ان تطير ضد الريح ايضاً لو شئت ذلك في الوقت الذي يمتنع مثل طيرانك على الطيور الاخرى. ولأني اعتقد ايها الغراب الجميل ان الله لا يخلق الشيء ناقصاً. فلا يمكن لطائر مثلك الّا يكون جميل الصوت واني اعتقد بانك تستطيع ان تغني غناء اجمل من غناء أي طير آخر. واشكر الله الذي منّ عليّ برؤيتك لعلّي

استطيع ان استمع الى غنائك ، ولو حدث ذلك سأكون أسعد حيوان على هذه الارض .

ثم قال:

يا سيدي الكونت، انتبه لهذا فعلى الرغم من ان هدف الثعلب هو خديعة الغراب، ولكن مع ذلك فقد كانت اقواله صحيحة، ولهذا يجب ان تعرف ان اخطر انواع الخداع الذي يسبب الأذى هو الذي يقوم على كلمة حق يراد بها باطل.

لذلك فان الغراب حين رأى الاسلوب الذي كان يمدحه به الثعلب ظن به الصدق في الاشياء التي نطق بها وانه كان صديقاً له ، ولكن لم يخطر بباله ان الثعلب انما يقول ذلك وهدفه الحصول على قطعة الجبن التي في منقار الغراب، وبعد ان قدّم كل هذه الحجج السليمة رجاه ان يسمعه صوته . وحين فتح الغراب فمه كي يغني امام الثعلب سقطت الجبنة من منقاره على الارض فأخذها الثعلب وانصرف بها وهكذا فقد خدع الثعلب الغراب لأنه صدّقه في قوله له بانه اكثر جمالاً وكمالاً من حقيقته . اما بالنسبة لك يا ايها الكونت لوكانور فان الله قد زوّدك بكل شيء فاذا حاول هذا الرجل ان يفهمك بانك اكثر مقدرة وشرفاً وفضلاً مما انت فيه فقد حاول ان يخدعك ، ولذا فاني انصحك بالابتعاد عنه والتصرف تصرف الحكيم.

اعجب الكونت بكل ما قاله له بترونيو وعمل بنصيحته وبسبب ذلك فقد أفلت من الوقوع في الخطأ ولذلك فان دون خوان اعتقد ايضاً بان هذا المثل جيد جداً ويستحق ان يدخله في هذا الكتاب فكتب هذين البيتين خلاصة لما سمعه .

من يمدحك بما ليس فيك

فانه يريد ان يسلبك ما فيك . . . .»

ان هذه الخرافة في أحد خرافات ايسوب التي وقعت في احدى طبعات هذه الحكايات في القرن التاسع عشر وتتميز الحكاية الايسوبية بالتركيز وبالخلاصة او المغزى اذ وضحه الجامعون لهذه الحكايات في آخرها وان كاتب كتاب الكونت لوكانور قد اضاف اليها التفصيلات بحيث خلق منها شيئاً يشبه القصة القصيرة، ولغرض المقارنة فاننا نقدم فيما يلي الحكاية الايسوبية تحت عنوان (الثعلب والغراب)، قال:

«التقط غراب قطعة كبيرة من الجبن من احد الشبابيك وطار بها الى شجرة عالية لكي يتمتع بها، ورأى الثعلب تلك القطعة الشهية من الجبن ولذلك فقد فكّر في ان يحصل عليها.

فقال: ايها الغراب، ما اجمل جناحيك ! وما أشد سواد عينيك، وما أدق رقبتك. اما صدرك فصدر الصقر. اما اظافرك - عفواً - اقول مخالبك، فانها اجود من مخالب وحوش الغابة، يالاسف ان يكون طائر مثلك اخرس لا يغني. انك في حاجة الى صوت جميل.

اما الغراب وقد سرّه هذا المديح فظن انه سوف يدهش الثعلب بنعيبه، وفتح فمه ليقول عاق ! فسقطت الجبنة التي اختطفها الثعلب وقال وهو يذهب بها بعيداً . ان ما لاحظه من جمال في مظهر الغراب لم يلاحظه في عقله!

المغزى: ان الرجال لا يمتحدون دون غرض خاص وان الذي يستمع للموسيقى عليه ان يدفع ثمن عازف الناي. . . .»[11].

ب - الحكاية رقم/٧:

عما حدث للمراة التي تدعي دونا تروهانا:

ان هذه الحكاية من الحكايات التي يتردد ذكرها في اكثر من أدب. فقد ذكرت الحكاية في الادب الهندي في البانجتنترا وفي الادب العربي في كليلة ودمنة، وترد كذلك في حكايات ايسوب.

وتكون الشخصية في الادب الهندي والعربي مذكرة

في هذه الحكاية وتكون مؤنثة في حكايات ايسوب .

وبالمقارنة بين الشخصية في الحكاية الاسبانية وحكاية ايسوب تميل الى الاعتقاد ـ ان لم نجزم ـ بان مصدر الحكاية الاسبانية لم يكن مصدراً عربياً خالصاً ، وان مصدر هذه الحكاية في هذا الكتاب مصدر عربي مختلط بالمصدر اليوناني .

وبعد ان نقدم ترجمة هذه الحكاية في النص الاسباني سوف نقوم باجراء بعض المقارنات بينها وبين النصوص الهندية والعربية والايسوبية .

وردت الحكاية في النص الاسباني بهذه الصيغة :

«في احدى المرات تحدث الكونت لوكانور مع بترونيو فقال له : يابترونيو كلمني احدهم عن قضية من القضايا وروى لي الطريقة التي اتبعها واني اقول لك باني قد افدت فائدة كبيرة منها، وان شاء الله سأكون قد استفدت حقاً اذا ما اتبعت ماقاله لي ، ولا أشك في ان نصيحته كانت نصيحة مهمة ثم حكى له تلك النصيحة .

استمع بترونيو الى تلك النصيحة وقال رداً على الكونت : سيدي الكونت لوكانور لقد عرفت ابداً ان منطق الانسان انما يقوم على الارتباط بالاشياء الواقعية ولا يرتبط بالخيال . ان الذين يؤمنون بالخيال والامل البعيد قد يحدث لهم ـ ولا عجب ـ ما حدث للسيدة تروهانا . فسأل الكونت : عمّا حصل لها .

قال بترونيو: سيدي الكونت لقد كانت هناك امرأة تسمّى باسم تروهانا، وكانت سيدة فقيرة جداً، وفي احد الايام كانت ذاهبة الى السوق وهي تحمل جرّة عسل على رأسها . وفي الطريق كانت تفكّر في جرتها وتحدّث نفسها بانها سوف تبيع ما في هذه الجرّة وتشتري بثمنه بيضاً وستضع هذا البيض تحت الدجاجة حتى تفقس الفراخ ثم تبيع الفراخ بعد ان يكبرن ويصبحن دجاجاً وتشتري بثمنها شاة وبهذه الطريقة من البيع والشراء ستصبح اغنى امرأة بين جيرانها .

وبدأت تفكر كيف ستزوج ابناءها وبناتها وكيف تسير في الشوارع برفقة اصهارها وفكّرت بالذي سيقوله الناس عنها بان هذه السيدة الثرية كانت في يوم من الايام امرأة فقيرة جداً ثم حصلت على هذه الثروة بالجدّ والعمل . وحين تخيلت كل هذا بدأت تضحك لحسن طالعها وحظها الجيد ، وبينما كانت تضحك سعيدة ضربت جبهتها براحة يدها، وعندئذ سقطت الجرة وانكسرت !

وحين نظرت الى الجرّة التي انكسرت حزنت على هذا الحلم الذي اختفى عنها والذي كان سيتحقق لو لم تسقط الجرّة وتنكسر. ولأن السيدة بنَت كل شيء على أمل باطل فلم يتحقق لها شيء منه . ثم قال بترونيو :

وأنت يا سيدي الكونت اذا اردت ان يتحقق لك ما تريده وما يقال لك ، فحاول ان تفكر بما يمكن ان يتحقق ولا تفكر في الاماني الباطلة التي يعتريها الشك واذا اردت ان تجرّب فاحذر ان تغامر باشياء عزيزة عليك ولا تراهن الّا على الشيء الاكيد .

اعجب الكونت بهذا الكلام وعمل بنصيحة مستشاره بترونيو ، وأمر ان توضع في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين :

خذ من الامر ما هو ممكن

وانسَ الاماني الباطلة . . .»

كما قلنا سابقاً ان هذه الحكاية وقد وردت في عدد من الآداب . فقد وردت في الادب الهندي والادب العربي والادب اليوناني .

ترد الحكاية في البانجتنترا بعنوان «حلم البرهمي» وتحكي الحكاية حكاية برهمي اسمه (سيداي) Seedy وكان يعيش على استجداء طحين الشعير وكان يخزن نصف ما يحصل عليه في جرّة ويعلقها على وتد . وفي احدى الليالي

اطرق مفكراً وقال في نفسه: والآن اني املك جرّة مملوءة بالطحين واذا حدثت مجاعة فاني سأبيعها بمائة روبية وسأشتري بثمن ذلك معزتين وبعد ستة أشهر ستلدان كلتاهما، وبثمن بيع القطيع سأشتري بقرة وبعد ان تلد العجول سأبيع ذلك واشتري جاموسة ثم بعد ذلك سأشتري عدداً من الخيول وسوف تتكاثر وحين ابيع بعض خيولي سأحصل على الذهب وسأشتري بيتاً كبيراً وسيأتي اليّ من يعرّض عليّ الزواج من ابنته ويدفع لي مهراً كبيراً وستحمل الزوجة وتلد ولداً وسأسميه «سيداي قمر» ويبدأ الطفل يزحف واجلس أنا بعيداً عنه قرب الاصطبل، واذا ما زحف ليأتي اليّ ويقترب من الاصطبل سأصرخ بأمه وآمرها ان تأخذه بعيداً في الوقت الذي تكون فيه مشغولة مع صويحباتها وسأنهض لارفسها برجلي هكذا ورفع رجله الى اعلى بحيث ضربت الجرّة وكسرتها وسقط عليه طحين الشعير الابيض وحوّل بشرته السمراء الى بشرة بيضاء»[12].

وتتفق الحكاية العربية في شخصية الحكاية مع الرواية في النص الهندي فهو في الحكاية العربية «ناسك»، الا ان الذي يراق فوق رأسه السمن والعسل وان الجرّة في الحكاية العربية تنكسر لأنه يضربها بعكازه وليس برجله ويبدو هذا الامر في الحكاية العربية اكثر واقعية واكتفى بأمانيه بشراء الاعنز ثم البقر والثيران، ومن هذه الثروة سيشتري ارضاً زراعية ثم يغتني من الزراعة فيبني بيتاً وان الضرب الذي يوجهه الناسك بالعكازة في الحكاية العربية لم يوجّه الى المرأة المهملة كما في الحكاية الهندية، بل ان الولد لينشأ كاملاً مؤدباً.

ان الشيء الغريب في الحكاية الاسبانية ان بداية الحكاية وخاتمتها حيث يلوم بترونيو سيده على التعلق بالآمال الباطلة يكاد ان يشبه النص العربي، ففي بداية الحكاية العربية تبدأ القصة هكذا:

«فقالت المرأة: ما يحملك ايها الرجل على ان تتكلم بما لا تدري أيكون أم لا؟ ومن فعل ذلك اصابه ما اصاب الناسك الذي اراق على رأسه السمن والعسل.... الخ».

وتأتي الخاتمة في الحكاية العربية على هذه الصورة:

«وانما ضربت لك هذا المثل لكي لا تعجل بذكر ما لا ينبغي ذكره وما لا ندري أيصح أم لا يصح....»[13].

ورغم ان الحكاية اليونانية الايسوبية تتفق مع الحكاية الاسبانية من حيث كون الشخصية في الحكاية شخصية انثوية، الا ان الجرّة في الحكاية الاسبانية مملوءة عسلاً وهذا يشبه الحكاية العربية.

وفي حكاية ايسوب تكون الجرّة مملوءة بالحليب، وعلى هذا يمكن ان نقول ان هذا التأثير لم يكن يونانياً خالصاً من حيث التفصيلات ولكنه كان عربياً (ونعتقد بانه قد اعتمد الكاتب الاسباني على كليلة ودمنة في ذلك) اما من حيث الشخصية فلم يكن عربياً بل كان الأثر يونانياً (ونعتقد انه قد اعتمد الكاتب الاسباني على خرافات ايسوب في ذلك).

ولكن يبقى الأثر الاهم هو الاثر العربي، ولغرض اظهار الاثر اليوناني في الحكاية فاني سأقدم ترجمة الحكاية الايسوبية للبرهان على ذلك:

جاءت الحكاية الايسوبية تحت عنوان «الفتاة الريفية والجرّة» واسمها في الحكاية الاسبانية «دونا تراهونا».

وجاء في خرافات ايسوب: «كانت فتاة ريفية تمشي وهي تحمل جرّة حليب على رأسها ودارت في ذهنها الخواطر التالية: ان ثمن الحليب الذي سأبيعه سوف يساعدني لشراء عدد كبير من البيض يبلغ ثلثمائة بيضة ومهما فسد من هذا البيض او تلف فسوف يفقس عن خمسين ومائتين فرخ على أقل تقدير. وسأخذ هذه الفراخ الى السوق حين يكون سعرها عالياً ولذلك سأكون في مطلع العام الجديد قادرة على شراء ثوب جديد، لونه اخضر - او ماذا أقول؟ - نعم، الاخضر يناسب بشرتي احسن من بقية

الالـوان . بالتـأكيد سيكـون ثوبـاً اخضـر (وسـأذهب الى الاحتفال وأنا ارتديه وسيرغب كل الفتيان بالـرقص معي، ولكن لا ! سوف ارفضهم كلهم وأدير رأسي عنهم بازدراء. وحين استغرقت بهذه الفكرة فقد ادارت رأسها ممثلة الحركة والفكرة التي دارت برأسها وسقطت جرّة الحليب من فوق رأسها وتشتت كل احلامها في لحظة واحدة»[14].

وتدل هذه الحكاية كيف تتعاون الحضارات المختلفة على التأثيرالمشترك في كتاب او كاتب لينتج عن ذلك نمط آخر جديد حين تؤثر سمات المؤثرين او المؤثرات المختلفة في تكوينه.

ج ـ حكاية ما حصل مع الرجل الطيّب وابنه:

وهـذه الحكايـة من الحكايـات التي ترد في الادب العربي والادب اليوناني حسب الرواية الاوربية لخـرافات ايسوب في القرن التاسع عشر، والذي نعتقده ان أصل هذه الحكاية مصدر عربي لاسباب، منها:

اشتهرت هذه الحكـاية بين طبقـات الشعب وتروى شفاهاً في الشرق الاوسط فهي تروى في مصر وتروى في العراق، والرواية الشعبية قـد تكون عـريقة التـاريخ جـداً ورويت في نوادر جحا التي جمعت في تركيا وقد اضيفت كمـا نعتقد الى خـرافات ايسـوب من المصادر العـربية او الشـرقية في طبعـات القرن التـاسع عشـر ومـا قبله الا ان الترجمات الحديثة لخرافات ايسوب ترفض هذه الحكاية ولا تعدّها ايسوبية وهذا دليل على انها لم ترد في المخطوطات اليونانية القديمة[15] . ولذلك فقد جعلنـاها من الخـرافات المختلطة التأثير ما دامت قد رويت في القـرون الوسـطى ضمن خرافات ايسوب، وسنحاول بعد ان نقدم الحكـاية الاسبانية ان ننظر في تشخيص ابطال الحكاية الاسبانية، والعربية واليونانية لترجيح المصدر المؤثر.

جاء في الحكاية الاسبانية ما يلي:

«تحدث الكونت لوكانور مع بترونيو فقال له: «انه قلق ومضطرب لانه يريد ان يعمل شيئاً ما وهو يعرف ان الناس سوف تنقده بسبب ذلك ولكنه يعرف انه اذا لم يفعله سينتقده الناس كذلـ، وطلب الكونت من بترونيو ان ينصحه بالذي يجب ان يفعله.

فقال بترونيو: يا سيدي الكونت لوكانور اني اعرف انك لن تجد صعوبة في ان تجد من هو احسن وأقدر منّي على نصيحتك، كما اني اعرف انك تملك الفهم الجيد الذي يغنيك عن الاستماع الى نصيحتي. وما دمت تريد النصيحة منّي فعلّي ان أقول لك ما اعرفه، وارغب ان تعرف قصة الرجل الثري وما حصل له ولولده. فرجاه الكونت ان يحكي له حكايتهما. فقال بترونيو:

سيدي، كان هناك رجل ثري وله ابن ذكي، وعلى الرغم من حداثته فانه كان ذا نظر ثاقب في الامور، واذا ما اراد ان يفعل والده شيئاً فانه كان يحدثه عن الاحتمـالات الاخـرى التي قد تحصـل، وكان يجنب والـده كثيراً من الضرر الذي قد يحدث لاملاكه وثروته.

ولكن يمكن ان تعرف يا سيدي الكونت بان الرجل الشاب كلما ازداد ذكاؤه قلّت مبالاتـه بالمخـاطر التي قـد تتعرض لها ممتلكاته. فهو قد يعرف كيف يبدأ الامر ولكنه لا يعرف كيف سينتهي منه، ولهـذا قد يقـع في ورطة الاّ اذا ساعده أحد. ومع كون الفتى ابن الرجل الغني كان ذكياً الا انه كان قليل التجربة لا يعرف كيف يخرج من المأزق، كما انه كان يمنع اباه لسنوات كثيرة من ان يفعل أي شيء وكان يعتري والده الغضب لذلك. وقرر الرجل ان يبين له كيف يجب ان يعيش في المستقبل ولذلك فقد اتخذ القرار التالي الذي سوف تسمعه.

كان هذا الرجل فلاحاً ثرياً وكان الابن ووالده يسكنان قرب احدى المدن، وفي يوم النزول الى السوق قال الرجل لابنه: انهما سيذهبان الى السوق لشراء بعض الحاجيات التي كانا في حاجة اليها، واتفقا على ان يأخذا دابة لحمل

البضاعة والحاجات، وفي الطريق الى السوق كانا يمشيان مع الدابة جنباً الى جنب وصادف ان التقيا بجماعة من الناس العائدين من تلك المدينة وبعد ان حيّوهما قال احدهم: لا يمكن ان يكون هذان الرجلان عاقلين فهما يمشيان الى جنب الدابة ولم يضعا عليها حملاً ولم يركباها.

وبعد ان سمعا هذا الكلام طلب الاب من ابنه عن رأيه في هذا القول فقال الابن: انهم قالوا الحقيقة، وما دامت الدابة بدون حمل فانه لا يوجد لدينا سبب للمشي. وعند ذاك طلب الاب من ابنه ان يركب الدابة. وبعد فترة قصيرة التقيا بجماعة اخرى، وبعد السلام والتحية قالوا: انه من الصعب ان يمشي هذا الرجل الكبير على قدميه ويركب الشاب الذي يتمكن ان يتحمل مشاق السير. فسأل الاب ابنه ما رأيه في هذا القول؟ فقال الابن: انهم قالوا الحقيقة.

وعند ذاك طلب الاب من الابن ان ينزل عن الدابة ليركبها، وبعد مدة وجيزة تقابلا مع جماعة اخرى من المسافرين فقالوا: ليس من المعقول ان يمشي الشاب الرقيق الواهي الجسد في الوقت الذي يركب على الدابة رجل قوي قد تعوّد على تحمل المشاق الصعبة. وهنا سأل الاب ابنه عن رأيه في هذا القول؟ فقال الابن من رأيه انهم على حق ايضاً. وعند ذاك قال الرجل لابنه ان يركبا كلاهما الدابة ولن يمشي احدهما على قدميه.

ثم سارا مسافة من الطريق ثم التقيا بجماعة اخرى من المسافرين الذين قالوا: ان الرجلين على خطأ اذ ركبا هذه الدابة الهزيلة التي لا تستطيع ان تمشي بهما. وهنا سأل الاب ابنه عن رأيه في هذا القول. فقال الشاب: انه يظن ان هذا حق ايضاً. وعندئذ قال الاب لابنه: يا بني انت تعرف اننا خرجنا من البيت وكنا نمشي على اقدامنا والدابة تسير بدون حمل وكنت تقول ان ذلك يبدو طبيعياً وحين التقينا رجالاً قالوا: ان هذا أمر غريب، طلبت منك ان تركب الدابة وامشي أنا وقلت ان هذا هو الصحيح. ثم التقينا رجالاً آخرين فقالوا: ليس من المعقول ان تركب انت الشاب وامشي أنا الشيخ، ثم قلت: ان قولهم حسن. وقال آخرون عكس ذلك ثم طلبت منك ان نركب معاً على الدابة ثم قلت ان هذا صواب وهم يقولون باننا قد اخطأنا. ولهذا ارجوك ان تخبرني: ماذا سنفعل لكي نرضيهم كلهم؟ لقد مشينا فقالوا: اننا على خطأ. ومشيت انا، وانت على الدابة، فقالوا: اننا على خطأ، وركبت أنا ومشيت انت وقالوا: اننا على خطأ. وركبنا معاً على الدابة وقالوا: اننا على خطأ. ولقد فعلنا كل ما يمكن ان يفعل وما زلنا على خطأ. وأرى انه يجب ان تفهم انه من المستحيل ان نعمل شيئاً يرضى به جميع الناس، ولهذا فاذا اردت ان تعمل شيئاً فاعمل ما ينفعك ويفيدك دون ان تسبب اذىً للناس ولا تترك الامر خوفاً من كلام الناس لاننا نعرف ان الناس يتكلمون دون تفكير بالذي هو انفع لهم.

وانت يا سيدي الكونت لوكانور لقد اردت ان تفعل ما اخبرتني بانك ترغب فيه والذي تخشى منه كلام الناس ولذلك طلبت مني ان انصحك وهذه هي النصيحة: فكّر في العواقب قبل ان تبدأ بفعل أي شيء، وكن واثقاً برأيك وليس بهواك واستمع لنصيحة المخلصين والذين يحفظون سرّك واذا لم تجد من يقدم لك النصح فاترك الامر ليوم وليلة. فاذا رأيت انه ينبغي لك ان تفعله فافعله ولاتُعِر اهتمامك لما يقوله الناس.

فاعجب الكونت بما قال له بترونيو وعمل به، وحين استمع دون خوان الى هذا المثل أمر ان يكتب في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين اللذين اختصر فيهما الحكاية:

لا تترك فعل الخير بسبب الخوف من الناس

وابتعد جهدك عن الشر....»

ان الحكاية المذكورة في كتاب الكونت لوكانور تلتقي وتفترق مع الحكاية العربية والحكاية الايسوبية، ولكن مجمل السياق وعدد الشخصيات قد يرجح كونها قد اخذت

عن الصياغة العربية ولم تؤخذ من الترجمة الاوربية لهذه الحكاية التي اضيفت فيما بعد الى الحكايات الايسوبية.

ان نقاط الاتفاق بين الحكاية الاسبانية والعربية.

ان الجماعة التي تلتقي بهما في الطريق هم جماعة غير محددة ، وفي الحكاية الايسوبية نجد ان الطحان وابنه يلتقيان مرة بجماعة من الفتيات ومرة بجماعة من الشيوخ ومرة بجماعة من النسوة ثم بشخص من أهل المدينة التي يقصدانها وان بداية الحكاية الاسبانية تتفق مع الحكاية الايسوبية في ان الشيخ وابنه يسيران الى جانب الحمار أول الأمر ، اما في الحكاية العربية فتبدأ بركوب الشيخ (جحا) حماره وكان ابنه يسير خلفه ثم يركب الابن ثم يركبان معاً . . .

وتخلو الحكاية الاسبانية من حمل الشيخ وابنه للدابة في الوقت الذي تذكر الحكاية العربية والايسوبية ذلك ، وتزيد الحكاية الايسوبية مشهداً آخر وهو سقوط الحمار في القناة الجارية اذ جعل حملهما الحمار فوق جسر صغير وحين يرفس الحمار ويفك وثاقه يقفز الى النهر.

ولذلك يمكن ان نقول ان خلو الحكاية الاسبانية من تلوين الشخصيات التي تلتقي بهم وخلوها من الزيادة الموجودة في الحكاية الايسوبية يجعلها أقرب الى النص العربي بعد حذف نهاية الحكاية التي تبدو صورة مبالغاً فيها.

٥ ـ اثر كتاب الكونت لوكانور في الآداب الاوربية:

ان كتاب الكونت لوكانور لم يتأثر بالادب العربي او الهندي او اليوناني فقط ، وانما قد أثر هو نفسه في الآداب الاوربية الحديثة ، ويمكن ان نرصد فيه أصول بعض الحكايات الشعبية او المآسي الشعرية او ما شابه.

ان هذا الجانب من التأثير لا يهمنا كثيراً اذ ان الهدف هو دراسة الأثر العربي ، ولكن من الممكن ان نعطي بعض النماذج لتأثير هذا الكتاب في الآداب الاوربية مما قد يقود الباحث الى فرض انتقال بعض المؤثرات العربية في بعض الآداب الاوربية بوساطة هذا الكتاب نفسه.

سنترجم احدى الحكايات التي وردت في هذا الكتاب وتركت أثراً بارزاً في الادب البلجيكي ثم انتقلت منه الى الآداب الاخرى بحيث اصبحت هذه الحكاية أشهر حكايات هانس اندرسن (١٨٠٥ ـ ١٨٧٥) على الاطلاق. وأقصد بذلك حكاية «ملابس الامبراطور الجديدة» وسوف نترجم الحكاية الاسبانية ثم نقارنها بالحكاية البلجيكية.

أ ـ الحكاية رقم ٣٢:

عمّا حصل للملك مع المحتالين الذين حاكوا قماش البدلة:

تحدث الكونت لوكانور مع مستشاره بترونيو وقال له: «يا بترونيو لقد جاء اليّ شخص وكلمني عن شيء ما ويدعي باني سأستفيد كثيراً منه، ولكنه نصحني بألا اذكر ذلك لأحد حتى ولو كان ممن أثق به وقد ألح عليّ كتمان سرّ هذا الشيء ثم قال: لو اخبرت به احداً من الناس فاني سأعرض نفسي ومالي وحياتي للخطر ، واني اعرف انك ذكي يمكن ان تعرف ما هو صحيح وما هو كذب ولذلك ارى ان تخبرني عن رأيك في هذا!

فقال بترونيو: يا سيدي الكونت، لكي تتمكن من معرفة الصواب من الخطأ في هذا الموضوع فلا بدّ من ان اخبرك عن الذي حصل لملك ما مع ثلاثة غشاشين جاءوا اليه. فسأله الكونت عن الحكاية ، فقال بترونيو: يا سيدي الكونت جاء الى احد الملوك ثلاثة من المحتالين وقالوا له بانهم ماهرون في حياكة القماش وانهم سيحوكون قماشاً من طراز خاص لن يراه من لم يكن من صلب ابيه. اعجب الملك هذا وظن انه بهذه الوسيلة سوف يمتلك القدرة على ان يكتشف من هم ليسوا من اصلاب آبائهم في مملكته، وانه بهذه الطريقة سوف يمكنه ان يزيد في ممتلكاته لانه

سوف يكتشف من هم ليسوا من اصلاب آبائهم من العرب وسيأخذ اموالهم وأراضيهم، لأنّ العرب لا يورثون من ليس ابناً من صلب والده.

وأمر الملك ان يعدّ لهم أحد القصور لحياكة هذا القماش، وليدللوا على حسن نيتهم فانهم قالوا للملك بانهم لا يمانعون من حبسهم في القصر حتى ينتهوا من حياكة هذا القماش. ووافق الملك على ذلك، وبعد ان اخذوا كثيراً من الذهب والفضة وخيوط الحرير والنقود دخلوا القصر واقفلوا عليهم بابه. وظلوا يشتغلون ويحركون انوال النسيج يوهمون الناس بانهم ينسجون القماش طيلة اليوم. وبعد ايام قليلة ذهب احدهم الى الملك واعلن ان القطعة الاولى من النسيج والتي قد انتهوا من حياكتها تبدو وكأنها اجمل ما في الدنيا وامتدح الصور والاشكال الجميلة التي ظهرت في النسيج، ثم اقترح على الملك اذا ابدى رغبته بذلك ان يرسل احداً ما ليتأمل قطعة النسيج تلك قبل ان تعرض على جلالته.

ولأن الملك كان يريد ان يتأكد من هذا فقد ارسل خادماً له لينظر الى القماش. ودخل الخادم على المحتالين الثلاثة وسمع وصفهم للقماش ولكنه لم يجرؤ ان يقول بانه لم ير شيئاً، وحين رجع الى الملك اخبره بانه رأى القماش، فارسل الملك شخصاً آخر فقال له الشيء نفسه. وبعد ذلك ارسل عدداً كبيراً من الاشخاص فاخبروه كلهم بانهم قد رأوا القماش. وهنا ذهب الملك بنفسه ودخل القصر ورأى المحتالين الثلاثة وهم ينسجون وكانوا يصفون له طريقة الحياكة والصناعة والاشكال والالوان، ولكن الملك لم ير شيئاً مما قالوا في الوقت الذي رآه غيره فقال في نفسه: هل يمكن الا اكون ابناً لأبي الذي احمل اسمه؟ وهل هذا هو السبب في انه لم يستطع رؤية القماش، وخشى فيما لو انه اعترف بذلك ان يفقد عرشه. وابتدأ يمدح القماش وطريقة نسجه وجهد النساجين المحتالين، وحين رجع الى قصره بدأ يتكلم عن عجائب هذا القماش واشكاله وصوره وجودته، ولكن كان في داخله احساس بالخيبة. وبعد مضي يومين او ثلاثة ايام ارسل مستشاره ليرى القماش فذهب المستشار الى هناك ودخل وتأمل المحتالين الثلاثة وهم ينسجون ويتكلمون عن القماش، وتذكر ان الملك كان قد رآه فلماذا لم يره هو نفسه. هل يمكن الا يكون ابناً من صلب ابيه، واعتقد بان لو اكتشف ذلك احد سيطعن في شرفه وأخذ يمدح القماش كما مدحه الملك من قبل. وحين رجع الى الملك قال له: ان هذا القماش أجمل وأرقى شيء في الدنيا. وفكر الملك بانه اسوأ حظاً من مستشاره الذي قد رأى القماش ولم يستطع هو نفسه ان يراه وأخذ يمدح القماش ويكرر بانه جيد ورقيق وهذا دليل على مهارة النساجين الثلاثة الذي اصبح في مقدرتهم عمل شيء مثل هذا.

وفي يوم آخر ارسل الملك رجلاً آخر من بطانته وحصل له الذي حصل مع الملك ومع الآخرين. وماذا أقول لك اكثر من هذا؟ فانه بهذه الطريقة وبسبب الخوف خدع الملك وكل افراد مملكته لأن احداً لم يجرؤ على ان يقول بانه لم ير شيئاً. ومرت الايام حتى اقيم احتفال كبير وقيل للملك عليه ان يلبس بدلة تخاط له من هذا القماش. واخبرهم الملك عن نوع البدلة التي يريد ان تخاط له. ثم تظاهروا بانهم يقّصون القماش ويقيسونه ويفّصلونه، وبانهم سوف يخيطونه فيما بعد.

وجاؤا يوم الحفلة وجاءوا بالبدلة وتظاهروا بانهم يلبسون الملك ثيابه المتخيلة واستمروا يلبسونه الملابس قطعة قطعة حتى ظن الملك بانهم قد البسوه البدلة فعلاً وان كان هو نفسه لم ير شيئاً. وبعد ان ألبسوه الثياب بهذا الاسلوب الذي قصصته عليك فقد ركب ليسير في شوارع المدينة. لقد كان محظوظاً لأن الوقت كان صيفاً. وحين ظهر الملك وسمع الناس بان كل من لم ير الملابس فلا بد

من ان يكون نغلاً وغير شريف. فان احداً لم يتكلم وبقي سرّ كل انسان في نفسه حتى جاء زنجي الى الملك، وكان الزنجي حارس حصان الملك ولم يكن لديه شيء يخاف عليه فاقترب من الملك وقال له: سيدي، لن يهمني ان تقول باني لست ابن ابي او اني نغل لا اعرف أبي الذي انتسب اليه، ولكن أود ان اقول لك مخلصاً للّه امّا انني اعمى وامّا انك تمشي عريان الجسد.

فصاح الملك بشدة: لا بد ان هذا الزنجي ابن حرام، ولهذا لن اسمح له ان يرث والده المزعوم.

ولكن حين قال الزنجي ذلك سمع بعضهم هذه الكلمات واكدذلك ثم اعاد آخرون نفس القول حتى فقد الملك والآخرون خوفهم وسمعوا الحقيقة وفهموا انهم خدعوا، خدعهم الغشاشون الثلاثة، وحين بحث عنهم الملك لم يجدهم لأنهم هربوا بكل ما أخذوه من الملك بالكذب الذي رويته لك.

وانت يا سيدي الكونت لوكانور فحين يقول لك هذا الرجل بالا تخبر احداً من الذين تثق بهم ويجب الا يعرف احد عن الموضوع شيئاً فانه انما يريد ان يكذب عليك وانه لا يريد ان ينفعك ولا يمكن ان ينفعك بالقدر الذي يتمناه الذين يعيشون معك وهم مدينون لطيبتك وفضلك ولا اكثر ممن يرغب في خدمتك ومنفعتك.

اعجب الكونت بهذه النصيحة المفيدة واتبعها واستفاد منها، وأمر بان يكتب هذا المثل في هذا الكتاب والف هذين البيتين:

الذي ينصحك بان تخفي امرك على اصدقائك
فاعرف بانه يريد ان يكذب عليك.....»

وتكاد تكون هذه الحكاية نفس الحكاية البلجيكية التي سجّلها هانس اندرسن في كتابه «حكاية خرافية»[16].
ان نقاط الخلاف الاساسية هي:

كان عدد المحتالين في حكاية اندرسن محتالين اثنين فقط وهم في الحكاية الاسبانية ثلاثة.

وان الذي لا يرى القماش الذي حاكه المحتالان في حكاية اندرسن يكون اما انه لا يليق ان يشغل وظيفة واما انه غبي جداً. اما في الحكاية الاسبانية فانه يكون ابن حرام. ومن الواضح ان اندرسن قد هذب خشونة هذا الشرط.

وان الذي اكتشف ان الملك كان عارياً تماماً كان طفلاً، وهو الذي صاح:

«ولكن الملك لا يضع على جسده شيئاً» والطفل في هذه الحالة لا يخاف ان يتهم بانه لا يليق ان يشغل مركزه ولا يخاف ايضاً ان يتهم بالغباء.

اما في الحكاية الاسبانية فان الذي قال للملك انت عار تماماً كان عبداً لا يهمه ان يتهم بانه ليس لابيه وان امه عاهرة، ولذلك فانه قال الحقيقة. وهنا ايضاً نجد ان اندرسن قد خفّف من حدة وخشونة الحكاية الاسبانية فوسّع من قيمتها التربوية بحيث اصبحت صالحة ان تروى للصغار والكبار.

وفي الحقيقة لم اتمكن ان المح اصلاً ولو بعيداً لهذه الحكاية في الادب العربي التراثي وان كان مسموعاً في بعض الامثال نماذج من كذب الصانع. ففي بغداد يوجد مثل يقول: «مثل حائك الكذّاب» ولا اعرف قصة لهذا المثل. ولقد استعنت بالباحث عبدالرحمن التكريتي في ذلك فقال انه لا يعرف قصة مثل او حكاية تحوي على جذر الحكاية الاسبانية وكتب اليّ ما وضعه في معجم الامثال الكبير الذي يعمل في تأليفه وقال: «اكذب من صنع»: الصنع: هو الصانع العامل بيده وهو الذي يرجف كل يوم وهو مقيم. وما زال الصنّاع مشتهرين بالاكاذيب، والمواعيد الباطلة، والتسويف بما سينجزونه الى غدوبعدغد. ولذا ضربوا بكذبه، وفي مثل سابق: (اذا سمعت بسرى القين فاعلم انه مخلف) و(اذا سمعت بسرى القين فاعلم انه

مصبح) و(اذا سمعت بسرى القين فهو مصبح)[١٧]. وبذلك نكون قد قررنا ان هذه الحكاية غير عربية، وقد تكون لها جذور محلية في التربة الاسبانية.

ب ـ حكاية رقم ٤٥:

في الذي حدث للرجل الذي دخل في حلف مع الشيطان:

يتمكن القارىء لهذه الحكاية ان يلمح شبهاً من حيث الموضوع العام بين فاوست لجوته وبينها. وارجو الاّ يعتقد القارىء ان الجزئيات او البيئة او الشخصيات قد تتطابق. انه تعامل وعقد مع الشيطان هو الموضوع العام الذي يربط هذه الحكاية بفاوست. ولذلك فان هذه الحكاية قد تكون جذراً للفكرة التي خلقت خرافة التعامل مع الشيطان، ولا اقصد بكونها جذراً ان تكون النموذج الوحيد الذي نظر اليه جوته، فهناك عدد من النماذج في الآداب الاوربية التي سبقت عصر جوته، قد يصلح كل منها ان يكون مؤثراً وتميل الى الاعتقاد ان هذه الحكاية قد أثرت بشكل ما في نمو هذه الفكرة، ولذلك آثرنا ان نترجم هذه الحكاية ثم نستقي تلخيصاً لفاوست من المصادر المسرحية ونقف عند ذلك.

ان قصص الشيطان واغرائه في الادب الشرقي ليس بالقليل، فلعل بعض جذور هذه الحكاية قد جاءت عن طريق حكايات المتصوفة الى الفكر الاسباني، وان هذا وحده يحتاج الى بحث وتقليب هذه الحكايات للمقارنة، ولكن لا نريد هنا ان نفسر الحقائق اكثر مما تحتمل. اما نص الحكاية فهو:

«تحدث الكونت لوكانور مع بترونيو المستشار وقال له: يا بترونيو قال لي رجل بانه يعرف كثيراً من الوسائل السحرية والفأل والتعاويذ التي تكشف المستقبل وقال لي ايضاً بانه يعرف حيلتين اتمكن بهما ان أزيد من سعة مملكتي ولأني اخشى ان ارتكب في ممارسة هذه الاشياء اثماً ولكوني واثقاً بحكمك، فارجوك ان تنصحني فقال بترونيو: سيدي الكونت، في سبيل اختيار الصالح من الامر لك فاني سأروي لك ماذا حصل لرجل عقد صداقة مع الشيطان.

فسأله الكونت عن ذلك فقال: كان يوجد رجل غنّي جداً، وقد افتقر حتى لم يبق عنه شيء مما كان يملك، وليس هناك مصيبة في الدنيا اكبر وأشد من مصيبة غني افتقر. ولهذا فقد كان كثير الشكوى.

وفي احد الايام كان يتمشى فوق سفح الجبل، وكان حزيناً قد ملأ الهمّ قلبه وفي تلك الاثناء وتلك الحالة تقابل مع الشيطان.

وكان الشيطان يعرف ماضي الرجل، وكان يعرف الورطة التي تورط فيها. فسأله عن سبب حزنه الذي يظهر على وجهه فرّد عليه الرجل: وما جدوى ان اخبرك وانت لا تستطيع ان تساعدني؟ فقال له الشيطان: اذا كان مستعداً ان يفعل ما يريد لتمكن من الحصول على ما يرغب فيه ولكي يعرف بانه قادر على ذلك فانه سيخبره بما في نفسه وسبب حزنه. وحكى الشيطان ما يعرفه عنه وعن همومه وسبب انكساره وذلته، وتحدث مثل من يعرف عنه كل شيء. ثم قال له: واذا ما أطاعه في كل ما يريد منه فانه سيخرجه من هذه المصيبة وسيجعله اغنى انسان في الدنيا لأنه الشيطان نفسه وانه يستطيع ان يفعل كل شيء.

خاف الرجل حين سمع بانه امام شخصية الشيطان ولكنه بسبب ظروفه قال له بانه مستعد ان يفعل كل ما يطلب منه الشيطان على شرط ان يجعله اغنى انسان في الوجود.

ولما كان الشيطان يبحث دائماً عن فرصة لخداع البشر حين يقع الانسان في ورطة او مشكل او خوف او رغبة فيحقق له ما يريد ثم يسوّي معه كل شيء ولهذا فقد حاول الشيطان ان يكذب على هذا الرجل في الوقت الذي كان في حزنه ويأسه واتفقا على ذلك واصبح الرجل خادماً للشيطان وبعد الاتفاق قال له الشيطان: من السهل عليك ان

تسرق واذا وجدت باباً مغلقاً او بيتاً وضعت عليه الاقفال فانه يستطيع ان يفتحها له واذا وقع في ورطة او قبض عليه فانه يمكن يناديه بهذه الكلمات: «ساعدني يا سيد مارتين» وسيأتيه اينما يكون وسينقذه من أي خطر يتعرض له . فاتفقا على ذلك ثم افترقا.

وفي الليل ذهب الرجل الى أحد بيوت التجار في ليلة مظلمة لأن الرجل الذي يسير بالأذى الى الآخرين يكره النور، وحين وصل الى الباب فتحه له الشيطان وفتح له الصناديق وأخذ منها مبلغاً كبيراً من المال. وفي يوم آخر سرق مرة اخرى ، واخرى حتى اصبح رجلاً غنياً ونسى الفقر واستمر على السرقة، وسرق وسرق حتى قبض عليه.

وعندئذ طلب مساعدة دون مارتين ، وجاء دون مارتين اليه مسرعاً واخرجه من السجن، وحين عرف الرجل ان دون مارتين كان صديقاً مخلصاً فقد عاد الى السرقة ثانية مع انه حين سرق اول مرة اصبح غنياً وابتعد عن الفقر. وقبض عليه مرّة اخرى ولكن هذه المرة لم يسرع دون مارتين مثلما اسرع اول مرة وحقق معه الحكام في هذه السرقة وبعدئذ كان دون مارتين قد وصل اليه فقال الرجل له: آه يا دون مارتين ، لقد كنت خائفاً خوفاً شديداً، فلماذا تأخرت هكذا ؟ وردّ الشيطان بأنه كان مشغولاً باشياء اخرى، وهذا هو سبب تأخره . ثم أخرجه من السجن.

ورجع الرجل الى السرقة وقبض عليه من جديد وبعد التحقيق حكم عليه، وبعد المحكمة جاء دون مارتين واخرجه من السجن ، وعاد الى السرقة وهو متأكد بان دون مارتين سيكون الى جانبه ابداً، وقبض عليه مرة اخرى واستدعى دون مارتين فلم يأت اليه، وبعد ذلك حكم عليه بالموت فجاء دون مارتين واستعان بالملك فافرج عن الرجل.

وسرق من جديد، ومن جديد قبض عليه وطلب دون مارتين فلم يجيء حتى حكم عليه بالموت شنقاً. وحين وقف امام المشنقة وصل دون مارتين فقال له الرجل: آه يادون مارتين ، اعلم ان الامر ليس لعباً واني لا اخفي عليك، فلقد كنت في خوف شديد. فقال له دون مارتين انه جاء بمحفظة فيها خمسمائة مرافديس (عملة قديمة) وعليه ان يأخذها ويعطيها الى مدير السجن والمدير سيطلقه.

وطلب من مدير السجن ان يشنق الرجل ولكنه لم يجد حبلاً ليشنقه به وبحثوا عن حبل هنا وهناك فلم يجدوا حبلاً. وطلب الرجل مدير السجن واعطى له محفظة النقود، ولذلك فان مدير السجن قال للناس الموجودين هناك: أيها الاصدقاء انه لشيء غريب الا نجد حبلاً ليشنق به الرجل وهذا دليل على ان هذا الرجل بريء، ولأن الله لا يريده ان يموت ولذلك فاننا لم نجد الحبل ولا بد ان ننتظر الى الغد واستطلاع الامر فيما اذا كان مذنباً أم لا ، وستحقق العدالة في ذلك. وكان مدير السجن قد تكلم بهذه الصورة طمعاً في النقود التي كان يظنها موجودة في المحفظة .

وبعد ان اتفق مع الجمهور على ذلك انصرف مدير السجن عنهم وفتح المحفظة وكان يظن انه سيجد النقود فلم يجد نقوداً ووجد عوضاً عن ذلك حبلاً. وحين رأى ذلك أمر ان يشنق الرجل وبعد ان وضع حبل المشنقة في رقبة الرجل جاء دون مارتين وطلب الرجل منه ان يساعده فقال له دون مارتين انه في العادة يساعد كل اصدقائه في كل الظروف الاّ حين يصلون الى هذا المكان.

وهكذا فَقَدْ فَقَدَ هذا الرجل جسده وروحه لأنه آمن بالشيطان ووثق فيه.

فاعرف ايها الكونت ان ليس في الدنيا انسان يضع ثقته في الشيطان وينجو من المصائب واذا أردت ان تعرف ذلك فراقب كل العرّافين والمنجمين او الذين يعملون في حقل السحر او غيره فانهم ينتهون دائماً نهاية بائسة ، واذا لم تقنع بذلك فانظر في حياة الغارنونيث وغرثيلاسو ، وهما قد آمنا بالسحر وما يتعلق به من اشياء ولاحظ نهايتهما الحزينة.

وانت يا سيدي الكونت لوكانور اذا كنت تريد ان تجد الطريق

الامثل لنجاة جسدك وروحك فثق بالله ثقة عمياء وساعد نفسك في حدود الامر الممكن، وسوف يساعدك الله ، وعليك الّا تؤمن بالسحر والاباطيل لأن الايمان بالسحر أسوأ خطأ من اخطاء الدنيا التي يكرهها الله وله خطره على البشر ومثله هذا النوع من الفأل وقراءة الغيب .

أعجب الكونت بهذه النصيحة فاتبعها واستفاد منها ولأنه رأى فائدتها أمر بتسجيلها في هذا الكتاب وكتب هذين البيتين:

«من لا يضع أمله في الله

فانه سيموت موتاً كئيباً وسيعيش حياة قاسية»

وكما قلنا في بداية الحكاية بانها تصلح لتكون احد الجذور التي ساعدت على نشأة اسطورة التعاون مع الشيطان وبذلك تكون قد ساعدت على ظهور أدب يفصل في هذا الموضوع مهما اختلفت الاساليب والوسائل والاحداث ويمكن ان نلخص مسرحية «فاوست» لنرى كيف اتفق الموضوع مع موضوع هذه الحكاية اتفاقاً عاماً وكيف اختلفت المسرحية عن الحكاية اختلافاً كليّاً.

وسنأخذ هذا التلخيص من كتاب في تاريخ المسرح تأليف الاردايس نيكول. قال المؤلف عن المسرحية :

«مسرحية فاوست Faust (١٨٠٨ ـ ١٨٣١) وهي خليط كبير من الحوادث المسرحية والغنائية والتحاليل النفسية والفلسفة الغريبة وانه لمن العسير ان نناقش هذه المسرحية في هذا المجال ، وتختلف هذه المسرحية عن أية مسرحية سابقة في ان مجالها الضخم جعلها لا تصلح الّا للعروض التمثيلية التجريبية النادرة . . .

تبدأ مسرحية فاوست (في الجنّة) وتبين ان ميفستو فيليس Mephisto pheles وهو يطلب الاذن له بمحاولة تحطيم روح فاوست، ولقد منح الله هذا الاذن اعتقاداً منه بانه حتى اذا نجح مفيستوفيليس في مرماه الشرير فان المحنة سوف تزيد فاوست حكمة وروحانية ثم يتبع هذا المشهد الجزء الاول من المسرحية ـ وهو قصة مسرحية واضحة تبيّن كيف ان فاوست باع روحه للشيطان على شرط ان يمنحه الاخير متعة كاملة للحظة عابرة، فيهتك عرض مارجريت ويقتل اخاها فتجن وتفتك بطفلها وتموت ميتة تعسة» .

ومن هذا ننتقل الى الجزء الثاني من المسرحية وهو جزء غاية في الصعوبة وان زخر بالخيال الرائع . . . وبعد ذلك ينهمك فاوست الذي دبّ الهرم في جسمه في اصلاح ارض مغمورة. وفي هذا العمل يدرك الحقيقة التي تتلخص في انه لا سبيل للسعادة الحقة الا عن طريق مساعدة الغير.

وباعترافه هذا يقرّ فاوست بانتصار مفيستو فيليس لأن لحظة السعادة الكاملة قد أتت له، وفي نفس الوقت ـ وهذا شيء يبدو متناقضاً ـ لقد نال فاوست النصر لأن روحه صعدت الى جنات النعيم.

ان الغرض الفلسفي وراء المسرحية واضح جلي ولو ظلت التفاصيل غامضة او عسيرة الفهم. ان روح الانسان ممثلة في فاوست تسعى الى اللذة الجنسية الدنيوية فتجدها لا تشفي الغليل فتصعد ساعية وراء عالم الجمال المثالي ممثلاً في هيلين وعالم الشعر ممثلاً في يورغويون فتجد متعتهما زائلة.

وفي النهاية تصعد الى اعلى مستوى حيث يحقق الانسان رسالته بانكار ذاته والتفكير في غيره[١٨].

وبهذا يمكن ان نقول ان موقف الانسان من الشيطان وغلبة الشيطان على بعض الناس أشبه ما تكون بحكايات المتصوفة والزهاد، ولم يبخل الادب العربي من حكايات تحمل هذا المضمون ولعلنا نكتب في ذلك بحثاً في قابل الايام. لعل نتيجة البحث هي ظهور أثر الادب العربي والعرب في الكتاب. فقد عكس للعرب صور غنية ثرّة ونبيلة تدل على تحضّر وتقدّم وتمدن، وعكس الكتاب كذلك مقدار الدين الذي يحمله المؤلف للحكاية العربية التي كونت حوالي عشر مجموع حكايات الكتاب .

مراجع البحث

١ ـ اخبار جحا : عبدالستار فرّاج ، القاهرة ، د . ت .
٢ ـ جمهرة الامثال البغدادية : عبدالرحمن التكريتي . بغداد .
٣ ـ حكايات شعبية عراقية ، (المقدمة) ، خط لداود سلوم وكاظم سعدالدين وياسين النصير .
٤ ـ الحكاية الشعبية العراقية ، دراسة ونصوص : كاظم سعدالدين . بغداد ١٩٧٩ .
٥ ـ الحكاية والانسان : يوسف امين قصير . بغداد ١٩٧٠ .
٦ ـ حكايات من الفولكلور المغربي : يسرى شاكر . الدار البيضاء ط١٩٨٥ .
٧ ـ كليلة ودمنة : ابن المقفع ، تقديم : فاروق سعيد . بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٩ .
٨ ـ معجم الامثال : عبدالرحمن التكريتي (خط) .
ومراجعه : (الدرر الفاخرة ، ثمار القلوب ، الميداني ، المستقصى) .

الكتب المترجمة :
٩ ـ المسرحية العالمية : الارادیس نيكول ، ترجمة : عبدالله عبدالحافظ متولي . القاهرة (د . ت) .

الكتب الاجنبية :
10 — Anderson, H. Fairy Tales, Every man's Lib., London, 1956.
11 — Arthur Ryder (Translator), Panchatantra, Bombay, 1981.
12 — Don Juan Manuel: I — Gonde Lucanor, Madred, 1971.
13 — Arnest Rays (editor): Fables (Aesop's and others, every man's lib,. (No. 657). London, 1953.
14 — Hand Ford, Aesop's Fables, penguin Book, London. 1962.
15 — Thomas James (editor): Aesop's Fables, publisher, John Murray, London, 1852.

الهوامش

(١) شاركت في هذا البحث لوث غارسيا كاستنيون في ترجمة النصوص الاسبانية واستخراج الكلمات والمفردات العربية من الكتاب ولا اشك في قيمة المساعدة المبذولة اذ لولا هذه المساعدة لما كان هذا البحث بين يدي القاريء اليوم .
(٢) رقم الحكاية في الكتاب ٤١ .
(٣) الحكاية رقم (٣٠) .
(٤) كاظم سعدالدين : مقدمة حكايات شعبية عراقية (خط) وجمهرة الامثال البغدادية/ج٢ لعبدالرحمن التكريتي ، وفي مجموعة كاظم سعدالدين القصصية (خط) .
(٥) حكايات من الفولكلور المغربي ، جمع وتدوين يسرى شاكر/ج١ ص ٥٩ ، والحكاية من حكايات الامثال ولذلك فان الحكاية تنتهي بالمثل التالي : «في النهار الاول كايموت (= يموت) المش (= القط) .
(٦) جمهرة الامثال البغدادية لعبدالرحمن التكريتي/ج٢ ص ٦٩٩ .
(٧) الحكاية الشعبية العراقية ، دراسة ونصوص ، كاظم سعدالدين ، بغداد ١٩٧٩ .
(٨) حذفت فقرة من الحكاية لانه حاول ان يستخدم ما مرّ رمزاً دينياً وان الانسان عند الموت لن يساعده أي انسان ، وانما الله هو الذي يحميه فقط .
(٩) حكايات من الفولكلور المغربي : جمع يسرى شاكر/ج١ ص ٢٥٥ .
(١٠) الحكاية والانسان : السيد يوسف امين قصير . بغداد ١٩٧٠ ص ١١٨ ـ ١٢٢ .
(11) Aesop's Fables, Edited by (Thomas) James, London, John Murray, 1852, Fable No. 193, p. 136.
(12) Panchatantra, Tranlated by Arthur Ryder Bombay 1981, p. 389.
(١٣) كليلة ودمنة (باب الناسك وابن عرس) مثل الناسك وجرة السمن . تقديم فاروق سعيد . بيروت/ط٢ ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٠ .

(14) Aesop's Fables, edoted by Thomas James London, John Murray, 1852 (Fable N.104) p.73.

(١٥) ينظر كتاب اخبار جحا لعبدالستار فراج، ص ١٣٢ عن مصدر الحكاية وقد رويت في نوادر جحا ورواها كتاب Aesopes Fables المطبوع في القرن التاسع عشر، ص ١٤٢ بعنوان (الطحان وولده وحماره) ورواها محرر Fables (Aesops and others) ص ٨٧ ورفضها Handford في طبعة لخرافات ايسوب التي اصدرتها دار بنكوين عام ١٩٥٤ .

(16) Anderson, H. Fairy, Tails London, 1866, p. 246.

(١٧) الدرر الفاخرة/ج٢ ص ٣٦١و٣٦٤، والجمهرة/ج٢ ص ١٣٧و١٧٤ وثمار القلوب ص ٢٤٤ ، والميداني/ج٣ ص ٦٩، والمستقصي/ج١ ص ٩٢ والمعجم/ج١ ص ١٧٦ .

(١٨) المسرحية العالمية : الاراديس نيكول، القاهرة، د.ت/ج٣ ص ٢٩، ٣٠، ٣١ .

د. يانوش دانيتسكي(*)

الثقافة العربية واوربا

يذكّرنا الدور الذي لعبته الحضارة العربية في تكوين الثقافات الاوربية الحديثة بذلك الموريطاني من تراجيديا شيللر. الموريطاني أدى عمله وبأمكانه ان يمضي، هكذا هم العرب ـ قرروا الى حد بعيد ـ شكل الثقافة الاوربية وبعدها صاروا منسيين، واكثر من ذلك: جرت محاولة مدروسة لمحو آثار كل ما هو عربي من اجل ان لا تتعرض مشاعر المسيحيين للأذى، فهم لم يقدروا على تقبل أي شيء (وثني). فلقرون طويلة من العصر الوسيط كان الاسلام أنموذجاً للمواقف الاكثر وثنية.

بالرغم من ذلك كانت الاتصالات بين عالمي المسيحية والاسلام، سواء أكانت ذات طابع حربي، أم سلمي، قائمة والاسباب عديدة، فللثقافتين نقاط تماس منطقية، ومنذ القرن الثامن ميلادي اصبحت اسبانيا جزءاً من رقعة الخلافة الاسلامية، وبعدها امارة مستقلة ومركزاً للخلافة الأموية، كذلك كانت لأوربا المسيحية مصالح مهمة في (الارض المقدسة)، والأسوأ من ذلك ارادت، بالقوة، ان تفرض اولى بوادر الضعف في الحضارة العربية سواء في اسبانيا أم الاطراف الشرقية من الخلافة، أي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. حينها ظهرت في صقلية (پالرمو) واسبانيا (توليدو) اولى مراكز التراجم من العربية الى اللاتينية التي كانت آنذاك لغة العلم في اوربا، وهذا الانبهار انعكس في مجلدات علوم الطب والفلسفة والفلك والرياضيات التي

وباختصار كان الاتصال الفيزيقي قائماً بين العالمين منذ القدم، الا ان التفاهم الروحي كان مفقوداً، لم يكن بمقدور الاوربيين الاعتراف بتفوق المسلمين الثقافي. كذلك لم ير العرب في الاوربيين الا اجلافاً غير متمدنين.

وقد انقذت هذا الموقف الميئوس منه، اسبانيا العربية التي تعايش فيها ممثلو الحضارتين، مع فارق واحد هو ان الاوربيين كانوا معزولين، لحد ما، عن عالمهم المسيحي. ويبدو انه في ظروف التسامح الاسلامي النسبي (وقد لقى ذات التسامح مسلمو المناطق المسيحية) نشأت الكثير من الظواهر الفائقة في ايجابيتها بالنسبة لمصائر هاتين الحضارتين وبالدرجة الرئيسة للثقافة الاوربية التي اختارت طريق التطور في الاتجاه الذي رسمه العالم العربي ـ الاسلامي. وتلك الصلات المباشرة قد دفعت مسيحيي اوربا كلها الى الوقوع تحت سحر الحضارة الاسلامية، المادية منها، وما انجزته علومها على السواء. وسرعان ما تحول الانبهار الى رغبة عارمة في المحاكاة. وبدأت هذه العملية في الفترة التي ظهرت فيها (حقوقها) في الاماكن المقدسة على المسلمين الذين رأوا في الاوربيين برابرة غير متحضرين وأجلافاً. كما لم يتبادر الى ذهن أي مسلم اشترك في القتال معهم ان هؤلاء الاجلاف يملكون مُثلاً واهدافاً عليا. فالمسلمون اعتقدوا على الدوام بان الاوربيين (وبالضبط الفرنج) يقاتلون لغرض واحد فقط: الاستيلاء على ارضهم وغنم مكاسب مادية وغيرها.

خدمت ولادات علوم عصر النهضة. وبهذه الصورة لحق بمنجزات الثقافة المادية، البناء الفوقي النظري مما اكد على مقولة النزوع الاسلامي في العالم الاوربي، لكن ليس بالمعنى

الديني بالرغم من انه ليس صعبا العثور في النظريات المسيحية على تأثيرات للفلسفة الاسلامية، بل بالمعنى الحضاري، ومما لا شك فيه ان تقبل اوربا السهل لمضامين الضارة الاسلامية كان مرده ان جزءاً ملحوظاً من الميراث الاسلامي قد جاء بمواصلة مباشرة للفكر اليوناني ـ الروماني، وبالدرجة الرئيسية الهيليني، ومعلوم ان الثقافة الهيلينية لم تكن بالنسبة للاوربيين ثقافة غير متمدنة بل إرثاً يسهل تقبله. ولنلاحظ بان الرينيسانس يُحدِّد لغاية اليوم كانبعاث للماضي اليوناني ـ الروماني. وعندما نفحص بدقة اكبر هذه القضية يكون من السهل الاقتناع بان تأثيرات الثقافة العربية ـ الاسلامية على الرينيسانس الاوربي هي اكبر من تأثيرات تراث اليونان وروما المنبعث، جزئياً عن طريق العرب. ومن اليونان اخذت اوربا النهضة والفلسفة والفنون الجميلة، ومعها الادب، ومن العرب اخذت الى جانب الثقافة المادية، العلوم كلها، والكثير من عناصر الادب وخاصة تلك التي حسمت الطابع النهضوي للاعمال الادبية.

وعند الحديث عن الاشياء التي أخذتها اوربا النهضة من العرب، يكون من المناسب البدء بقضايا الثقافة المادية التي نفذت من العالم المتحضر الى اوربا بفضل التجارة المتطورة، فلغاية القرن العاشر الميلادي كان البحر المتوسط بحراً عربياً بمعنى ما. وفي كل الاحوال سيطرت عليه الاساطيل العربية لوحدها مما ساعد، بالطبع، على ازدهار التجارة التي خدمت مصالح المسلمين. ولم تكن اوربا لدى المسلمين ذات قيم تجارية كبيرة، فهم فضّلوا الابحار صوب الهند والصين والبحار الجنوبية وافريقيا. وكان اليهود الذين احتكروا التجارة الاسلامية ـ الاوربية، وكانوا المورّدين الرئيسيين للعبيد السلاف الى اسواق العالم الاسلامي (منذ القرن التاسع اعتنق السلاف المسيحية) قد استغلوا الوضع.

وكانت ايطاليا مركزاً تجارياً مهماً للعالم الاسلامي، فمن هناك كانت تأتي الاخشاب غير المتوفرة في الاسواق المحلية. بكلمة واحدة كانت اوربا بالنسبة للعرب سوقاً للخامات التي عرضوا، مقابلاً لها، كلّ شيء ـ من العطور العربية والتوابل الهندية ولغاية الذهب والاحجار الكريمة ومصنوعات الفولاذ والتقنية الحديثة، وكانت ثمة اهمية خاصة بالنسبة لأوربا التجارب والخبر في مجال بناء السفن التي نقلها العرب من المحيط الهندي الى البحر المتوسط (الشراع المثلث الذي مكّن من الابحار بالاتجاه المعاكس للريح، البوصلة، الخرائط البحرية). وقد تكون شهادة صامتة (لكنها تقول الكثير ايضاً) على التأثيرات الاسلامية تلك الكلمات العربية التي ما زالت تستخدم لغاية اليوم في لغة رجال البحر.

ويلفت مونتغومري واط M. Watt النظر الى ظاهرة خاصة أخذتها اوربا عن العرب: الميل الى الترف والحياة المريحة، وقد أدت هذه النماذج التي اختلطت بالتقاليد اليونانية ـ الرومانية الى نشوء عمارة النهضة الاوربية التي كانت في غاية البعد عن خشونة الاسلوب الروماني او القوطي. وكان عرب قرطبة هم الذين ابتكروا البلّور، كذلك اوجدوا في اسبانيا أحد أجمل اساليب العمارة في العالم. وما يزال الكثير من المصطلحات المعمارية مستعملاً لغاية اليوم في اللغة الاسبانية واللغات الاوربية الاخرى في بعض الاحوال (القصر، القبة. . . الخ). وكان الحكام الاوربيين والوجهاء الاسبان قد اخذوا بمظاهر الترف المادي هذه وزادوا فيها الكثير.

ولعبت الموسيقى دوراً خاصاً في الثقافة العربية. ومن الصعب القول عن تقبل اوربا للموسيقى هذه، الا ان تحليلاً ولو كان عابراً، للأشكال الموسيقية الشعبية في اسبانيا يكشف عن اصلها العربي. كذلك فالكثير من الآلات الموسيقية اخذتها اوربا مع اسمائها عن العرب (العود مثلاً).

وما تزال قضية التأثيرات العربية على الادب الاوربي

موضوع النقاش والجدل بين المختصين. وفي البدء لفت انتباههم الشبه الكبير بين الاشكال الشائعة من الشعر الاسباني ـ العربي (الموشحات، الزجل) وشعر التروبادور. وكان هذا الشبه شكلياً (بنية البيت الشعري) ومضمونياً يضاً. والاكثر من ذلك فان مفهوم هذا الشعر ذاته ووظائفه الاجتماعية المحتملة وفي الاخير طوبولوغيا القصائد قد كشفت كلها عن الكثير من احوال القرب. حتى ان هناك من ربط كلمة تروبادور بجذرها العربي (الطرب). وفي جميع الاحوال ليس هناك من شك في ان المحيط الثقافي العربي ـ الاسباني قد خلق نماذج شعرية معينة لقيت شيوعاً في اوربا، ومن ثم صارت أساس الشعر في حقبة النهضة، فحتى (الكوميديا الآلهية) نجدها مشدودة بقوة، بالتقاليد العربية سواء الشعبية منها (قصة المعراج) أم الادبية كمؤلف ابن شهيد (رسالة التوابع والزوابع) او المعري (رسالة الغفران). والى جانب احوال تواز ادبية بين اوربا والعالم العربي هناك الكثير من الفرضيات التي لم تُؤكد صحتها تماماً. مثلاً ليس معلوماً تماماً مصدر (ديكاميرون) بالرغم من انه من المؤكد بان كامل بنية هذا المؤلف معتمدة على نماذج (الف ليلة وليلة)، كذلك بات معلوماً ان ادب الصعاليك (پيكارو) الاسباني معتمد، طرازياً، على المقامات، وبعدها شاع هذا النموذج في أدب اوربا كلها ولغاية الحقبة المعاصرة. وتشير اصول عُقَدِه بوضوح الى الحكايات العربية، كذلك تغري الباحثين مسألة البحث عن النماذج الاولية لـ(روبنصون كروزو) في القصص المعروفة التي كتبها بن سينا وابن طفيل عن حي بن يقظان.

وكانت هذه كلها اولى تأثيرات الادب العربي على اوربا. ويكفي الرجوع الى القرون المتأخرة كي نقتنع بعظم العامل المؤثر في القارة الاوربية الذي مثله الشرق العربي. فكل عهد التنوير الفرنسي قد شغلته (الف ليلة وليلة) التي ترجمها غالان، وكانت السبب الرئيس في صعود موجة بكاملها من الاعمال الادبية الاصيلة من (الشرقيات) وشعر هيغو وغيرها. وبفضل المُثل التنويرية ولدت علوم الاستشراق التي واصلتها الرومانسية. وأنا اميل الى الاقتناع بان حركة الدراسات الاستشراقية اعتمدت على استلهامات التنويرية والرومانسية ودوافعها ولدرجة اكبر من اعتمادها على السياسة الكولونيالية المقصودة. واكيد ان الدول الكولونيالية قد دعمت الابحاث الاستشراقية من اجل مصالحها الا انه كانت للمستشرقين دوافع اخرى غير تلك الاغراض النفعية. فالانسحار بالشرق كان اساس جميع الاهتمامات تماماً كما حصل قبلها في فترة الاصلاح الا ان الكنيسة استغلت الامر، بدهاء، في معركتها ضد المسلمين (الوثنيين). والحال نفسها نلقاها اليوم ولو ان التقارب الحاصل بين علوم الشرق والغرب ونشوء المراكز العلمية في الشرق العربي والذي يوفر الفرص التعاون مع علوم الغرب، يدفعنا الى الاعتقاد بانه ينبغي النظر الى البحوث المكرسة للشرق بشكل مغاير تماماً، وبالدرجة الاولى عبر آفاق اوسع (وليس لغوية فقط) كذلك العثور على فرص لقيام مهام مشتركة بين الناس في الشرق والغرب، لكن لنرجع الى تلك المراحل المبكرة من تأثيرات العالم العربي على اوربا، ونتذكر كيف اقتحمت الفلسفة (الوثنية) المتمثلة بنظرية ابن رشد عن الحقيقتين، الفلسفة المسيحية، وكيف نُقلت الفلسفة اليونانية بشكلها المعرَّب (المشوَّه) الى اوربا وبهذه الصورة تمت عملية تمثلها، وكيف تحوّل نظام الاعداد الهندية ومعه الصفر العربي، في اوربا الى الاعداد العربية التي تستخدم في طرائق (وثنية) كالجبر واللوغاريتمات، وكيف خدمت جراحة ابن سينا، طلبة الطب ككتاب مدرسي ولغاية القرن الثامن عشر! وكيف اثّرت جداول العرب الفلكية ونظرياتهم في تطور علوم الكون، وكيف انكب كوبرنيكوس على قراءة التراجم اليونانية واللاتينية لمؤلفات الطوسي وابن شاطر واخذ منها الافكار الاساسية التي ادت الى انقلابه المعروف.

بكلمة واحدة اعطتنا الحضارة العربية الكثير وخلقت

أسس العالم الحديث. واكيد ان كامل المعرفة العربية، الحديثة في زمنها، هي اليوم، ماضٍ يعود الى تاريخ العلم، ولكن ليس الى التاريخ فقط، انه جزء من ميراثنا الثقافي والعربي بالطبع. وأنا أجده خير فرصة لصالح التقدم الثقافي والتقارب بين العالمين فبالرغم مما قاله كپلنغ، التقى الشرق والغرب، وصار هذا اللقاء حقيقة تاريخية وليس مشروعاً او أمنية.

(*) الدكتور يانوش دانيتسكي هو رئيس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة وارشو، وله مؤلفات كثيرة عن الثقافة العربية كذلك ترجم الكثير من اعمال الادب العربي القديم والمعاصر. وهذه المقالة هي في الاصل محاضرة القاها المؤلف في معهد الشرق الاوسط والمغرب العربي في جامعة وارشو.

د. هيوارث دن

الطباعة والترجمة في عهد محمد علي والي مصر

«ارساء قواعد اللغة العربية الحديثة»

لعل الاتجاه الحديث الذي رسمه محمد علي للغة العربية وآدابها كان واحداً من أبرز إنجازاته، فلقد ظل استخدام اللغة الادبية حتى بداية القرن التاسع عشر مقصوراً على تلبية حاجات المدارس التابعة لها، وكذلك، وعلى نطاق محدود، على بعض المساعي العلمية القديمة لبعض علماء الأزهر واستخدمت كذلك في أدب العامة الى جانب استخدامها من قبل الشعراء.

كان السواد الاعظم من المثقفين الاتراك يتقنون ما سمي في ذلك الوقت باللغات الثلاث وهي: العربية، التركية، والفارسية، وقد استخدمت التركية للاغراض الرسمية.

وهناك دلائل في الجبرتي (Al—Jaberti) تشير بوضوح الى انه كان الكثيرون في مصر يجيدون التركية. الا ان مصر لم تصبح عثمانية الا عند مجيء فترة حكم محمد علي على الرغم من انها كانت جزءاً من الامبراطورية العثمانية لثلاث قرون خلت. وقد يتبادر الى ذهن المرء بان الاستخدام المفاجيء والمكثف للغة التركية كان من شأنه ان يستأصل اللغة العربية بكاملها، وبطبيعة الحال فان هذا ما كان سيحدث لولا الاحتياجات العلمية للحاكم الجديد. واذا كان الاتراك يؤيدون المنجزات العسكرية البحتة لمحمد علي فانهم لم يمتلكوا من الميل والصبر على توفير المتطلبات العلمية لجيش عصري الا الشيء القليل، ولم يعير الاتراك أي اهتمام للنشاط العلمي في مصر، وهذا ما جعل العربية تتبوأ مكانة مرموقة في هذه النهضة. وسرعان ما زالت المنجزات العسكرية واصبحت في طي النسيان ولكن الاساس الذي وقف عليه الرواد الأوائل في مجال الانجازات اللغوية لم يضع ابداً. لقد مدت اللغة العربية اللغة التركية بالمصطلحات الفنية لعدة قرون وعلى هذا الاساس ارست اللغة العربية قواعدها بكل سهولة. وعلى الرغم من انها عانت من جراء انهيار نظام المدارس القديم الا انها جنت الكثير من احتياجات محمد علي الجديدة وحتى نهاية الثلاثين سنة من كفاح مصر العسكري: البري والبحري، تحت حكم محمد علي فان مصر لم تكن قد رفدت التاريخ الادبي بأي اسم عظيم الا ان لغتها العربية قد وجدت لنفسها فعلاً متنفساً جديداً والطباعة هي واحدة من أهم الوسائل التي اسهمت في خلق هذه اللغة الجديدة ولذا فان اول ما نوليه اهتمامنا هو الطباعة.

واغلب الظن ان اول طبعة ظهرت في مصر باللغة العربية هي طبعة كتاب القداس القبطي العربي (Missale—Copto—Arabicum) الذي اعده للنشر في كلية التبشير في روما رافائيل توخي القبطي في سنة ١٧٣٦، الذي ارسل

من مجلة: Royal Asiatic Socity

الى روما من توخ حيث كان غلاماً صغيراً ليهيء لنيل درجة الكهنوت لكنيسة الروم الكاثوليك[١]. وهناك دلائل تشير الى ان المطبوعات الدينية التي طبعت في لبنان كانت تستخدم في مصر أبان القرن الثامن عشر وان جابرول (Chabrol) أشار الى ان سفر المزامير كان يُدرس باللغة العربية في بعض الكتاتيب القبطية او المدارس الابتدائية[٢].

ويبدو بانه كان هناك نوعاً من الأخذ والعطاء بين المسيحيين السوريين والفرنسيسكان والأقباط الكاثوليك وخاصة عند بداية حكم علي بك الكبير سنة ١٧٥٠م. وتدفقت في بداية هذه الفترة موجات كبيرة من السوريين الى مصر وعلى الأرجح فانهم حملوا معهم كتبهم الدينية[٣].

وأول مطبعة استعملت في مصر كانت تلك التي جلبها نابليون مع الجيش الفرنسي وكانت هذه المطبعة مطبعة كلية التبشير التي كان نابليون قد صادرها في طريقه الى مصر[٤]. وقد جلب نابليون ايضاً المترجمين المارونيين الذين كانوا يعملون في كلية التبشير واستخدمهم في الجيش الفرنسي ومنحهم رواتب خاصة ووضعهم في خدمة جي. جي مارسيل (J.J. Marcel) مدير المطبعة. وقد جهزت هذه المطبعة بأحرف الطباعة العربية والتركية واليونانية ولغات اخرى. ومن بين العشرين نشرة التي أصدرها الفرنسيون كانت نشرة واحدة فقط تهم المصريين، وهي عبارة عن بحث باللغة العربية عن مرض الجدري في سنة ١٧٩٩ وضعها الجبرتي بقوله «لا بأس بها في بابها»[٥].

وكانت هناك مطبعة فرنسية اخرى في مصر يديرها مارك أورل (Marc Aurel) ومن المحتمل انه كان قد جلبها معه وضُمت فيا بعد الى تلك التي كان يديرها مارسيل (Marcel) وكان أورل (Aurel) محرراً لجريدة (بريد مصر) (Courier de l'ogynte) الى ان اصبحت تحت اشراف مارسيل. وعندما انسحب الفرنسيون من مصر أخذ مارسيل المطبعة معه الى فرنسا حيث استخدمت لطبع الآثار الأدبية الشرقية[٦].

وعندما اصبح محمد علي حاكماً على مصر، شرع باصلاحاته مباشرة ويبدو انه قد ادرك اهمية انشاء المطابع، وربما كان قد شاهد بعضاً من الاعمال الادبية المطبوعة التي كانت تأتي من تركيا (حيث كانت فيها مطبعة منذ سنة ١٧٢٨ وفي سوريا التي كانت تطبع فيها الكتب الدينية لأكثر من قرن، وكذلك في فرنسا. ومن أجل إنشاء مطبعة فلا بد من انه كانت له فكرة مسبقة عما كان يتوقع نشره. ويبدو انه كان قد أخذ انموذجه من الكتب التي سبق وان طبعت في تركيا طالما لم يكن لديه أي مترجم او كاتب يستطيع ان ينشر له. وبعد ان استقر رأيه على إنشاء عدد من المدارس المهمة على الطراز الحديث، سرعان ما ادرك الحاجة الملحة الى كميات كبيرة من الكتب باللغة العربية والتركية ليستعملها الطلاب والاساتذة. فما كان يأتي به من الكتب من تركيا لم يكن كافياً الى جانب كونه قديماً. ومن أجل تنوير وتثقيف وإرشاد موظفيه ومن أجل تقدم مشاريعه المتعددة. وقد حصل على كتب كثيرة من عثمان نورالدين، مساعده الأيمن وأشد المقربين اليه، أبان وجوده في اوربا حيث ان عثمان كان هناك منذ سنة ١٨٠٩ ولم يرجع إلاّ في حوالي سنة ١٨١٦.

اشترى أثناء وجوده في ايطاليا وفرنسا كتباً في مختلف المواضيع تقدر قيمتها بـ(٥٠,٠٠٠) روبية[٧]. ولم يكن هذا هو المصدر الوحيد اذ طلب من الضباط الذين جاءتهم اوامر من فرنسا بالانضمام الى حملة (Boyer) العسكرية، وان يجلب معهم المؤلفات المتضمنة مبادىء تتعلق بمهمتهم الخاصة[٨]. وهناك أمثلة اخرى تظهر نهج محمد علي في الحصول على الكتب من اوربا وتركيا لتدريسها في مدارسه وأقسام الترجمة. فهناك أمر صادر في الخامس من ذي القعدة عام ١٢٤١ هجرية الموافق للحادي عشر من حزيران ١٨٢٦م يتضمن تعليمات الى بوغوس بي (Boghos Bey) في كيفية توزيع الكتب الواردة من اوربا. فما كان منها متعلقاً بالتعليم والقضايا البحرية وجب ارساله الى مكتب الجهادية، أي مدرسة قصر العيني العسكرية الجديدة[٩]. وسرعان ما شاع بان محمد علي مهتم باقتناء الكتب التي تلقي بعض الضوء على المناهج الاوربية، فقام دورڤيتي (Dorvetti) القنصل العام الفرنسي بجمع عدد كبير من المؤلفات من مدير ترسانة طولون والمتعلقة بعلم الملاحة

والقانون البحري وبناء السفن وقدمها هدية لمحمد علي الذي اظهر امتنانه عند تسلمها حيث أمر بوغوس بارسال سيف وشال كشمير[١٠] للمدير عرفاناً منه بالجميل.

وفي طلب صادر في التاسع عشر من ربيع الاول عام ١٢٤٣هجرية الموافق للتاسع من تشرين الثاني سنة١٨٢٧م لوكيل له في لندن، يبين اهتمام محمد علي بالأمور البحرية حيث طلب من وكيله كتاباً عن بعض السفن الجديدة التي كانت تبنى آنذاك في انگلترا، حيث كان متلهفاً جداً لمعرفة كلفة بناء هذه المراكب. وطلب ايضاً عدد من النسخ لكتاب آخر عن التعليم الابتدائي[١١]. وفي طلب صدر في الخامس والعشرين من شوال ١٢٤٤هجرية الموافق للثلاثين من شهر نيسان ١٨٢٩م يبين بان كتاباً مصوراً عن التحصينات قد تم تسلمه من القسطنطينية[١٢]. وتظهر لنا السجلات الملكية في قصر العابدين امثلة اخرى عن وسائل محمد علي في الحصول على الكتب من الخارج. ففي طلب مؤرخ في السادس عشر من شهر صفر ١٢٤١هجرية الموافق للتاسع عشر من ايلول ١٨٢٥م الى صادق افندي في القسطنطينية يسأل عن نسخة مؤلف في الجراحة باللغة التركية[١٣]. كما كان «توسيزا» (Tossiza) يبحث عن الكتب لمحمد علي في سميرنا (Smyrna) مستعيناً ببعض التجار[١٤].

وتظهر زيارة بروجي (Broichi) لمدرسة بولاق في سنة ١٨٢٢ بانه كانت هناك مجموعة لا يستهان بها من المؤلفات الاوربية في مكتبة المدرسة الى جانب المؤلفات العربية والفارسية التي طبعت في القسطنطينية[١٥].

ويبدو ان محمد علي كان قد جلب في المراحل الاولى ثلاث مطابع من ميلانو، في حين جلب الحبر والورق من ليگهورن وتريست (Lewghorn and Trist)[١٧]. أما في المراحل التي اعقبت ذلك فان المطابع كانت تأتي من باريس حيث يذكر كل من ميشود وبوجولات (Michaud and Poujolat) بانه كانت هناك ثمانٍ منها قيد الاستعمال في سنة ١٨٣١[١٨]. واول ما صنع رمز الحرف الشرقي كان في ايطاليا ثم في فرنسا. ويمكن تمييز هذا الرمز بشكله الدائري وخلوه من الاهتمام الشرقي بجودة الخط[١٩]. وسرعان ما برزت الحاجة الى رمز يتماشى وشروط الخط الجيد، ومع ذوق الاتراك الذين اعتادوا على الاهتمام بالخط الجيد اكثر من المصريين[٢٠]. وبعد ان بدأت المطبعة بالعمل عُين سنفلاخ افندي ليساعد عثمان نورالدين في تعليم الخط، وأنيطت به ايضاً مسؤولية نقش حروف السبك التي كانت تستعمل عوضاً عن تلك التي صنعت في اوربا[٢١].

على الرغم من قلة ذكر سنفلاخ (Senylakh) فان ما قام به يعتبر عملاً رائعاً، ويمكن مشاهدة نماذج من كليشته في كثير من منشورات مطبعة بولاق. ولقد طبعت كل عناوين الفصول على طريقته بالخط التعليقي الذي كان شائعاً في مصر. ولكثرة استعمالها فقد أصبح من الصعب على المرء ان يميز مهارته في بعض الطبعات المتأخرة. وان أفضل انموذج من عمله هو «ديوان محي الدين بن عربي» اذ من الصعب التمييز بينه وبين المخطوطة الأصلية لأتقانه الجيد في إخراجها وتوصف هذه الطبعة على انها غاية في الجمال وعليه فانها تعتبر من الكتب النادرة[٢٢] ويبدو ان مطبعة بولاق كانت في الاسم تحت اشراف عثمان نورالدين، حيث كان نيقولا مسابكي يشغل فيها منصباً مشابهاً لمنصب نائب المدير الذي كان قد اوفد الى ميلانو عام ١٨١٥م لمدة اربع سنوات لكي يدرس سبك الحروف المطبعية والطباعة[٢٣]. بالاضافة الى سنفلاخ افندي فان عدداً من الازهريين التحقوا بالمطبعة كي يتعلموا فن الطبع ومن بينهم الشيخ عبدالباقي الذي اصبح مشرفاً على السبك والشيخ محمد ابو عبدالله الذي اصبح رئيس عمال المطبعة والشيخ يوسف الصنفي ومحمد شحاته مشرفين على منضدي حروف المطبعة[٢٤].

توفي نيقولا مسابكي عام ١٨٣٠ ولكنه حدثت تغييرات في هيئة العاملين في المطبعة منذ سنة ١٨٢١ ، فكان عثمان نورالدين لا يزال مديراً بالوكالة او المفتش الاول الى تموز سنة ١٨٢٤م وقاسم الافندي الكيلاني[٢٥] اصبح مأموراً في كانون الثاني ١٨٢٤م الى ايلول ١٨٣٢م وعبدالكريم افندي مفتشاً في ايار ١٨٣٠ الى آذار ١٨٣٥. وتوحي هذه

التغييرات ان نيقولا كان يحتل مركزاً ثانوياً طيلة حياته وعلى الارجح انه كان مسؤولاً عن الجانب الفني للمطبعة. وان استعمال لقب المأمور يوحي بمركز اداري كان بموجبه الموظف مسؤولاً امام محمد علي لتمشية امور المشروع بصورة مرضية. اما لقب الناظر فادخل في نيسان ١٨٣٣م والشخص الاول الذي حمل هذا اللقب كان سعيد افندي حيث عمل لغاية آذار ١٨٣٥م ثم اعقبه فتاح افندي في ايار ١٨٣٣م الى تشرين الاول ١٨٣٦م. كما عين حسين بك مديراً في آب ١٨٣٥م. والمدير منصب جديد يوحي بمركز اعلى وعلى الرغم من ان حسين بك (بي) قد شغل هذا المنصب الى نيسان ١٨٣٩م فان حسن افندي عين هو الآخر مديراً للفترة من آذار ١٨٣٧م الى ١٨٤٤م. ويشير هذا التداخل في التواريخ الى ان بعضاً من هؤلاء الموظفين كانوا مسؤولين عن مختلف أقسام المطبعة وكانوا يقومون مقام غيرهم بصورة مؤقتة(٢٦).

وبالاضافة الى الزيارة المدونة التي قام بها ميشود وبوجولات الى المطبعة سنة ١٨٣١ فان (لاكونيتمبورين ها Contemporaine) زارت هي الأخرى المطبعة في نفس السنة(٢٧) وانها ترجع الفضل في نجاح المشروع الى عثمان نورالدين الذي كان قد اقترح الفكرة على محمد علي منذ البداية. وانها تقول بانه كانت هناك حاجة الى مزيد من العمال الاكفاء والى مراقبة أفضل وتشير ايضاً الى مطبعة اخرى في (سيتاول citadel) حيث كانت تقوم بطبع الوقائع المصرية وكانت هذه المطبعة تشغل عدداً من الغرف وكان نشاطها كبيراً. ويؤكد القديس جون (St. Jahn) الذي زار دائرة المطبعة (أي مطبعة سينادل Ciutadle) في تشرين الثاني ١٨٣٢(٢٨) بان الوقائع المصرية كانت تطبع هناك ثم يردف قائلاً «بانها كانت مؤسسة غير ذات اهمية». ويقول ايضاً بان المطابع والتجهيزات الاخرى كانت أقل شأناً ودرجة على ما وصفت عليه» وانه كان هناك عدد قليل من منضدي حروف المطبعة، ولكنهم كانوا مع ذلك «خبراء اذكياء» وان المخطوطات التي كانوا يشتغلون عليها كانت مكتوبة على وجه واحد، وبصورة جيدة، كما ان تصحيح الاخطاء كان يجري بصورة دقيقة.

ان افضل تقرير كتب عن مطبعة بولاق هو ذلك التقرير الذي كتبه (بيرون Perron)(٢٩). فبموجب القوانين التي شرعت بناءً على طلب الوالي، كان بمستطاع أي شخص ان يطبع كتاباً في المطبعة شريطة ان يدفع كلفة الطبع حيث كانت الكلفة تحتسب على اساس الوقت، فاذا استغرق طبع الكتاب ثلاثة اشهر فأنه كان على محرر الكتاب ان يدفع رواتب مختلف العمال لتلك المدة إضافة الى ثمن المواد المستعملة التي يضاف اليها ٥٠٪ ربح للحكومة. ولم يستفد من هذه الشروط الا القليل، ومن استفاد من هذه الشروط فهم اولئك الذين اعتمدوا على التصدير الى القسطنطينية اكثر من اعتمادهم على السوق المحلية وكانت هنالك طلبيات عديدة من شمال افريقيا(٣٠).

ان الهدف من انشاء المطبعة كان قبل كل شيء تلبية احتياجات المدارس ومراكز تدريب الجند(٣١) ولكن طبعت فيها ايضاً سجلات واوراق الحكومة. ولقد حدث نقص شديد في احتياجات المدارس والكتب الفنية بعد معاهدة سنة ١٨٤١م وكانت الصور التوضيحية للكتب تطبع، في الدرجة الاولى، من القوالب المصنوعة في باريس(٣٢) ولكنها كانت تصنع محلياً في حجرية مرتبطة بمؤسسة بولاق. ويقول بيرون (Perron) ان حفر الكلائش لم يجر العمل به حتى سنة ١٨٤٢م(٣٣). ان قائمة بيرون عن الكتب التي طبعت في مطبعة بولاق بين السنوات ١٨٢٢ و١٨٤٢ تعد أفضل قسم من دراسته حيث تحتوي على ٢٤٣ مادة أولها كان قاموس دون روفائيل (إيطالي/عربي) (Dizionario Italiano—Arab) في مجلد واحد ولكن بروجي (Brochi) يؤكد ان الكتاب الاول الذي طبع فيها كان باللغة التركية لاستعماله في مراكز التدريب العسكرية في اعالي مصر وان كتاباً آخر في قواعد اللغة العربية وآخر في الدراسات العسكرية ترجما من الفرنسية الى التركية من قبل (شاني زادة Schianisada) قبل طبع القاموس(٣٤). وأغلب الظن انه لم يكن في البداية تنظيم سليم وان الكتب كانت تطبع بسرعة وعلى شكل مسودات. وفي الوقت الذي اعد بيرون دراسته لم تكن

الموضوع	١٨٢٢ ـ ١٨٣٠				١٨٣١ ـ ١٨٤٢			المجموع
	ط	ت	ع	ف	ت	ع	ف	
العسكرية والبحرية		١٤	٣		٢٥	٦		٤٨
الطب		١	١			١٣		١٥
الصناعة			١			٢		٣
الرياضيات والميكانيك		٣	١		٧	٥		١٦
الهندسة					٧			
الجيولوجيا						١		١
النبات						١		١
الجغرافية						٣		٣
التاريخ التركي		٢			٣			٥
التاريخ الاوربي		١			٧	٢		١٠
تاريخ مصر القديم						١		١
التاريخ الطبيعي						١		١
الطب البيطري					١	١		٢
التقويم		١	٢					
الاجتماع						٢		٢
الرحلات					١	١		٢
تاريخ الفلسفة						٢		٢
تفسير الاحلام					١	١		١
الزراعة					١	٢		٣

الموضوع	١٨٢٢ ـ ١٨٣٠				١٨٣١ ـ ١٨٤٢			المجموع
	ط	ت	ع	ف	ت	ع	ف	
الادارة						٢		٢
دائرة المعارف						٤		٤
القواميس: ايطالي/عربي	١							١
تركي/فارسي		١			٣			٤
تركي/فارسي/عربي					٥			٥
النحو			١٠			١١		٢١
الشعر		١	٢	١	٢١		١	٢٦
الانشاء		١	٣		١			٥
محمد(ﷺ)		٢			٤			٦
الدين		١	١		٥	٥		١٢
التصوف		١			٣			٤
الطقوس					٢			٢
الاخلاق					١			١
الادب				١	٤	٢	٣	١٠
التربية						١		١
الخطابة						١		١
الفقه					١	١		٢
المجموع	١	٢٩	٢٤	٢	٩٦	٧٧	٤	٢٣٣
		٦	٥			٧٧	١	٢٣٣

ملاحظة: ان عدد المطبوعات التي كانت قد طبعت في القسطنطينية واعيد طبعها في بولاق تساوي عشرين كتاباً وان الكتاب التركي عن الرحلات هو نفسه المترجم عن العربية ويسمى برحلات رفاعي وان كتابين من الكتب الدينية العربية تتعلق بالجهاد .

الخلاصة: ط = الايطالية ١ ت = التركية ١٢٥ ع = العربية ١٠١ ف = الفارسية ٦

ويلاحظ من هذه القائمة ان عدد الكتب باللغة التركية يفوق تلك الكتب باللغة العربية وان معظم العناوين تمثل نوعاً جديداً من المواضيع بالنسبة لمصر. والجدير بالذكر ان من مجموع الثمانية والاربعين كتاباً في العلوم العسكرية والبحرية نجد ستة وثلاثين باللغة التركية وذلك لان مهنة العسكرية كانت محصورة بالاتراك وكذلك كانت المدارس العسكرية ذات طابع تركي الى حد كانت اللغة التركية هي اللغة الرئيسية. وكانت هنالك ايضاً عشرة كتب في الرياضيات والميكانيك باللغة التركية من مجموع ستة عشر وذلك لأن هذين الموضوعين كانا قد هُيئا للتدريس في المدارس العسكرية. ومن مجموع الاربعة عشر كتاباً في الطب نرى ان ثلاثة عشر منها باللغة العربية حيث كان معظم طلبة الطب، في الحقيقة، من المصريين لأن الاتراك رفضوا إختيار الدراسات الطبية وحدث الشيء نفسه في مدرسة الطب البيطري حيث يتبين ان احد عشر كتاباً من مجموع الأثني عشر التي طبعت كان قد طبع باللغة العربية. ان العدد الكبير لكتب النحو في اللغة العربية لا يتناسب مع المجموع الكلي للكتب العربية في الوقت الذي نجد عدداً كبيراً من المجموعات الشعرية باللغة التركية. وان دل هذا على شيء فانما يدل على ان الادب العربي لم يكن مُحبّذاً لدى الطبقات الحاكمة على الرغم من ان كمية لا بأس بها من كتب الشعر التركي كانت تطبع من أجل تصديرها الى تركيا.

ومما تجدر ملاحظته هنا انه حتى المؤلفات الدينية مثل محمد(ﷺ) والتصوف... الخ كانت باللغة التركية ونسبة عشرين الى سبعة باللغة العربية. وكان مؤلفان من المؤلفات الدينية العربية في فضائل الجهاد تستعملان من قبل أئمة الافواج العسكرية. وبينما كانت أغلبية الكتب التاريخية باللغة التركية فان تلك المواضيع الادبية البحتة تعكس الذوق الأدبي في ذلك العصر. ونجد ان معظم مؤلفات الصناعة، الهندسة، الجيولوجيا، النبات، الجغرافية والزراعة كانت باللغة العربية وذلك لحاجة المصريين اليها في الدراسة.

ومن مجموع اثنين وثلاثين موضوعاً صنفت تحتها هذه المؤلفات فان ما لا يقل عن خمسة عشر منها تمثل مواضيع جديدة او على الاقل طرق جديدة للوصول الى هذه المواضيع. وان اغلب هذه المواضيع لم يكن تركياً او مصري الاصل بل كانت مؤلفات اوربية ترجمت الى التركية او العربية.

من المهم ان نحاول هنا إيجاز الاسلوب الذي استعمل في حل مشكلة توفير الكتب المنهجية للمدارس باللغة العربية وكيف تطورت هذه اللغة بحيث استطاعت ان تتعامل مع العلم الحديث.

بدأت محاولات لايجاد مفردات علمية فنية لتلبية الاحتياجات الحديثة في القسطنطينية منذ حوالي سنة ١٧٨٠، وما العمل الذي تم إنجازه في مصر في هذا المجال الا إمتداداً لما كان قد بدأ في تركيا ولتأكيد هذا القول فنحن نعلم حقيقة ان عشرين طبعة طبعت في مطبعة بولاق كانت طبعات ثانية لأعمال تم إنجازها في القسطنطينية حيث كانت اربع من هذه الانجازات قواميس[٣٥].

وكان من بين أهم المترجمين الذين كانوا في القسطنطينية: حسين رفقي، محمد افندي وعبدالرحمن أفندي حيث كانوا مدرسي مادة الرياضيات في مدرسة جينة (E'c'ole de Ge'nie)[٣٦].

وعلى كل، فان اكثر من ذاع صيته في عهد محمد الثاني هو اسحق افندي وكان يلقب بـ(أبي التكنولوجيا التركية) واصبح فيما بعد قائد الحركة العلمية الجديدة حيث كان يجيد اللغات التالية: التركية، العربية، العبرية، الفارسية، اليونانية، اللاتينية، والفرنسية. ولقد ألّفَ او ترجم احد عشر كتاباً في الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء ومواضع اخرى ادخل عليها مفردات تقنية جديدة. كان يرتبط اسم اسحق افندي بمدرسة جينة حيث كان مدرساً فيها ثم مديراً لها[٣٧].

وكانت هذه المدرسة الأنموذج الامثل للاتراك في مصر حيث هنالك أدلة تشير الى انه كانت توجد فيها مؤلفات اخرى لم تطبع ثانية بالاضافة الى تلك الكتب التركية التي اعيد طبعها في القاهرة[٣٨].

واصبح أدهم الذي دَرَّس في هذه المدرسة من أشد المؤيدين المتحمسين لمحمد علي في مصر حيث ترجم كتابين من الفرنسية الى التركية الاول في الميكانيك والثاني في الهندسة وكتب محمد نورالدين أسلوب التنظيم في السلاح البحري باللغة التركية في الوقت الذي اعدَّ احمد خليل مجموعة القوانين العسكرية ولا نعرف بالتأكيد فيما اذا كان احمد خليل قد قدم من القسطنطينية او كان عضواً في بعثة ثقافية مبكرة الى اوربا، ولكن أقدم تاريخ لكتابة المطبوع يوحي بانه قدم من القسطنطينية. وترجم «جاكوفاكي اكروبولو» Jakovaki Aggropolo وحسن افندي كتابين في التاريخ من الفرنسية الى التركية حيث قام الاول بترجمة كتاب «تاريخ الامبرطورة كاترين الثانية الروسية لمؤلفه كاستيرا (Histoire de l'imperatriel Cathrine 11 de Russie by Castera.

بينما قام الثاني بترجمة كتاب (يوتا) الموسوم بتاريخ ايطاليا Histoire d'Italie ولقد راجع وصحح الكتاب الاول سعدالله أفندي وقام رستم افندي بنقل رحلة الرفاعي من العربية الى التركية.

ولم تقدم لنا قائمة بيرون (Perron) أسماء عدد كبير من المترجمين والمؤلفين الذين قاموا بترجمة وتأليف الكتب التركية والعربية. ومن الصعب الحصول على معظم هذه الكتب وذلك لانها انتهت ثقافياً منذ زمن طويل بالاضافة الى عدم وجود مكتبة مناسبة عامة لحفظها الا مؤخراً. وتوجد بعض الكتب العسكرية في مكتبة القاهرة ولكنها لا تمثل انموذجاً جيداً للبحث اللغوي بالرغم من انها غير مصنفة، كما ان مهنة الترجمة لم تكن منظمة في مصر حيث ظهرت اولى الترجمات بين السنوات ١٨١٦ و١٨٢٠ وكان دون رافائيل Don Raphael أول من ترجم من اللغات الاوربية الى اللغة العربية[٣٩]. وكان «القاموس الايطالي ـ العربي» الذي ذكرناه سابقاً جزءين ويحتوي على (٢٧٠) صفحة، كان الجزء الاول عبارة عن مفردات تقع في (٢٠٠) صفحة اما الجزء الثاني فاحتوى على مفردات مصنفة لتسهيل تعليم الايطالية بالاضافة الى بعض المراجع. وترجم دون رافائيل الى اللغة العربية كتاباً لماكور (Macquer) وكتاباً آخر لميكافيلي عنوانه «المبدأ» (Principe) ولم يطبع هذا الكتاب الاخير ولكنه بقي محفوظاً لحد الآن على شكل مخطوطة في مكتبة القاهرة. كما ترجم كتاباً في الطب عن الفرنسية لفاكسا (Vacca) الى العربية وطبع في سنة ١٨٢٦. وكان هذا الكتاب يقع في جزءين وأغلب الظن ان مترجمه كان دون رافائيل وذلك لانه لم يكن بمقدور أي مترجم مصري او تركي آنذاك ان يقوم بهذا العمل[٤٠]. ولقد نُقِلَ دون رافائيل من مدرسة بولاق الى المدرسة الطبية حيث عمل كمترجم ومدرس لمادة الفسلجة[٤١]. ودَرَّس كايتاني (Gaetani) الذي كان تلميذاً لفاكسا الفسلجة في المدرسة الطبية نفسها التي نقل اليها رافائيل مما يدعم ظننا بان رافائيل هو الذي قام بترجمة كتاب «فاكسا» بمساعدة من او بالتعاون مع كايتاني.

وعلى الرغم من ان بعض الاعمال المترجمة والمؤلفة في ميدان التكنولوجيا قد انجزت في القسطنطينية وان مدرسة المترجمين برئاسة اسحق افندي قد اعطت الكثير الى المدرسة المصرية الا ان هناك شيئاً كثيراً يجب إنجازه من قبل المصريين وخاصة إذا اخذنا بنظر الاعتبار ان المصريين لم يقتصروا على حقل معين كما فعل الاتراك. ولهذا كان يجب بذل جهد كبير من أجل رجال اكفاء. ظهر في المراحل الاولى عثمان نورالدين الذي اعتبر من الطراز الاول حيث بذل كل ما بوسعه لتذليل الصعوبات، ويبدو انه قد حصل على شيء من المساعدة من عالم اللغة العربية الشاب كوينك (Koeing)[٤٢]. وان من أصعب المشاكل التي واجهت محمد علي كانت إيجاد الرجل المثقف المناسب الذي بامكانه القيام بترجمة كتب اوربية الى العربية والتركية. وكخطوة من أجل حل بعض الصعوبات اللغوية أمر موظفيه من الاتراك، ان يتعلموا اللغة العربية لكي يستطيعوا ممارسة اعمالهم بدون مترجمين[٤٣] وعلى الرغم من هذا القرار فانه جعل اللغة التركية اللغة الرسمية في كثير من المدارس التي كانت تخرج هؤلاء الموظفين. وطلب من الاساتذة الاوربيين في مدرسة الطب ان يتعلموا اللغة العربية وذلك من أجل الاستغناء عن المترجمين الوسطاء ولكنهم

رفضوا ذلك بحجة انهم قدموا في مصر ليعملوا كأطباء واساتذة وليس لتعلم اللغة العربية[١٤]. ولكي يستفيد محمد علي كل ما باستطاعته من موظفيه الاجانب فقد اصدر امراً بان يتخذ كل موظف اجنبي مترجماً له لا يقوم بأي عمل سوى ترجمة الكتب الاوربية الى العربية لغرض استعمالها في القوات المسلحة او في المدارس[١٥].

وترجمت الكتب العسكرية من اللغة التركية حيث لم يلاقِ المترجمون صعوبة في إيجاد مصطلحات فنية عسكرية وذلك لأن المصطلحات التركية كانت متداولة وكذلك كان على اولئك الذين يشتغلون في مطبعة بولاق ان يتعلموا التركية لكي يتمكنوا من القيام بواجباتهم على أتم وجه.

وعندما تقرر استحداث دراسات غير عسكرية مثل الطب، النبات، الفيزياء. . . الخ اصبحت الحاجة اكبر لبذل المزيد من الجهود المنظمة والمنسقة من أجل ايجاد مفردات فنية تمكن المترجمين من التغلب على المصاعب التي واجهوها في ترجمة المصطلحات الفنية الموجودة في الكتب الاوربية. وفي نفس الوقت كان على مدرسة الطب والهندسة العمل على إيجاد لغة فنية متكاملة قبل البدء بالدراسة على أساس سليم.

وتبين لنا طريقة التدريس التي استخدمت في هذه المدارس الصعوبة التي ذُللت: كان الاساتذة يعدون المحاضرات باللغات الأوربية؛ الفرنسية او الايطالية ثم يقوم احد المترجمين في هيئة التدريس بترجمة النص ومن ثم مناقشته وتصحيحه مع الاستاذ الاوربي المختص وبعد ذلك كانت المحاضرة تلقى على الطلبة. ومن بين هؤلاء المترجمين الذين قاموا بهذا العمل نجد اسماء لبعض من المترجمين السوريين. فالى جانب دون رافائيل الذي كان يجيد الايطالية والفرنسية كان هناك حنا او «يوحنا» عنجوري الذي كان يجيد الايطالية حيث ان معظم الكتب التي ترجمها كانت من الفرنسية ولهذا كان لا بد عليه من ان يترجم إلى الايطالية ليتمكن من ترجمتها الى اللغة العربية[١٩].

كان (يوحنا عنجوري) يعمل في مدرسة الطب مع كلوت بي (Clot Bey) وبيرون (Perron) وآخرين. وينسب اليه ترجمة سبعة كتب الى اللغة العربية. ومن المترجمين السوريين الآخرين الذين عملوا في مدرسة الطب البيطري تحت اشراف هامونت Hammont يوسف فرعون الذي كان يجيد الفرنسية ويترجم الى العربية بدون أي وسيط. ويبدو انه كان يستطيع الترجمة الى التركية ايضاً وينسب اليه ترجمة اثني عشر كتاباً. وتظهر اسماء سورية اخرى أمثال كوركيس فيدال واغسطس سكاكيني ويعقوب حيث ساهموا جميعاً في ارساء قواعد هذا الادب العربي الحديث.

وكان كتاب كلوت بي «القول الصريح في علم التشريح» اول كتاب طبع في مدرسة الطب في ابو زعبل سنة ١٨٣٢[٢٠]. وتم ترجمة اكثر من خمسين كتاباً في الطب بالمواضيع العلمية الاخرى بين السنوات ١٨٣٢ و١٨٤٩ من قبل اعضاء هيئة التدريس في مدرسة الطب ولكن لم تطبع جميعها. وعلى الرغم من ان ترجمة كتاب التشريح تنسب الى كلوت بي الا انه بالتأكيد لم يكن باستطاعته ترجمة الكتاب الى العربية وان الشخص الأوربي الوحيد الذي كان يجيد العربية من اعضاء هيئة التدريس هو (Perron) الذي ينسب اليه ترجمة عدة كتب طبية وعلمية الى اللغة العربية.

لقد كانت الطريقة المتبعة في ترجمة هذه الكتب طريقة ممتعة تجعل فقد النص المترجم صعباً الى حد ما. فلقد كان الاساتذة، وهذه حقيقة ثابتة، يؤلفون بلغاتهم الوطنية وبالتالي كان يعهد هذا التأليف الى المترجمين أمثال عنجوري، فرعون، سكاكيني، فيدال او يعقوب للقيام بترجمته وبمساعدة المؤلف الى اللغة العربية. ويبدو ان المهمة الاساسية للمترجم كانت إنجاز عمل ممكن قراءته وفهمه داخل الصَّف وليس من الضرورة ان يكون هذا العمل جيداً وصالحاً للنشر. اما عمل المحرر فكان القيام بمراجعة الكتاب لتصحيح ترجمته ومراجعة مصطلحاته الفنية وذلك قبل الموافقة على نشره. وغالباً ما كان ابتكار المصطلحات الفنية متروكاً للمترجم اما المحرر فكان يقوم بتقديم الاستشارة في كيفية استعمال المصطلح ومدى مطابقته او تماشيه مع اللغة العربية الفصحىٰ. كما كان هناك شخص آخر يقوم بمراجعة النص بعد ان يدققه المحرر حيث

كان يسمى بالمصحح الذي كانت مهمته فحص النص وبيان سلامة لغته العربية. وكان معظم المصححين والمحررين من شيوخ الأزهر الذين كان من الصعب التمييز بين عملهم - اي التصحيح والتحرير.

وتعتبر عملية ابتكار واستنباط المصطلحات الفنية وصياغة التعابير الجديدة في مدرسة الطب من أهم الاسهامات في حقل المعرفة أبان عهد محمد علي ان لم يكن في القرن التاسع عشر.

ويعود الفضل كله الى المترجمين سواء كانوا سوريين او من خريجي مدارس محمد علي او من الجامعات الاوروبية، وكفىٰ قلما يذكر الشيء الكثير عن شيوخ الأزهر الذين كانوا يمتلكون ثقافة اسلامية جيدة تمكنوا من المحافظة على التعاليم الاسلامية من الانهيار كما انهم كانوا متضلعين في اللغة العربية وآدابها القديمة.

وان سبب اختيار هؤلاء الرجال لم يكن من أجل اعطاء المؤلفات التصديق وانما لانه لم يكن هنالك غيرهم ممن يمتلك الالمام الكافي باللغة العربية. وعلى الرغم من كل هذا لم ينل لا المصححون ولا المحررون مكانة مرموقة في المدارس التي عملوا فيها. ويتردد اسم محمد عمران الحراوي بين اولئك المحررين والمصححين حيث حرّر كتاب «القول الصريح في علم التشريح» الذي ينسب الى كلوت بك والمترجم من قبل عنجوري(١). وكذلك حرر كتاب السكاكيني، وغالباً ما كان يتعاون مع عنجوري. وكان الحراوي يتصادم بي آونة واخرى مع كلوت بك حيث أُنب مرة من قبل محمد علي لسلوكه هذا(٢). ويذكر من بين المحررين الآخرين مصطفى حسن قصاب الذي كان يتعاون مع يوسف فرعون.

وكان من بين أهم هذه الشخصيات الشيخ محمد عمر التونسي المتوفى سنة ١٨٥٧م(٣)، حيث ولد في تونس من أم مصرية تزوجها والده عندما كان طالباً في الجامع الأزهر. ولقد قام الشيخ محمد برحلة الى السودان حيث الف كتاباً رائعاً عنها قام بترجمته الى الفرنسية «بيرون». وعندما عاد الى مصر التحق بالأزهر، ووجد اخيراً عملاً له في الحملة العسكرية المصرية الى مورة بقيادة ابراهيم باشا، وعند انتهاء الحملة عُين عضواً في الهيئة التدريسية لكلية الطب حيث كان اختصاصه اللغة والادب وكتب التراث. كان جميع المترجمين والافندية على استعداد لتوحيد جهودهم من أجل تأسيس ما يسمى بالاكاديمية العربية المناسبة (مجمع علمي) والتعاون فيما بينهم لايجاد مفردات عربية فنية مترجمة عن الاوربية او من أجل ابتكار مصطلحات جديدة. وكان التونسي موضع ثقة في هذا المجال لما كان له من علم وذوق وملكة لغوية(٤).

كان العمل في البداية مقتصراً على الترجمات التي كانت قيد التحضير والاعداد، اما المصطلحات الفنية المستعملة في أية ترجمة فكانت توضع اما في نهاية او بداية كل كتاب، وحصل المترجمون والمحررون بعد فترة على خبرة كافية حيث ازدادت ثقتهم بترجماتهم فاصبحوا يتطلعون لترجمة اعمال اكبر كترجمة قاموس (Nysten) الطبي ثم ترجمة قاموس (فايس) في الطب ايضاً والذي كان يقع في ثمانية أجزاء. وأصبح هذا القاموس الذي ترجم ترجمة جيدة بمثابة مرجع جيد لكل المصطلحات الفنية التي إحتاجتها مدرسة الطب واطلق عليه «كتاب الشذور الذهبية في الالفاظ الطبي» حيث كان يحتوي على مصطلحات في علم الطب والنبات والحيوان وغيرها من المصطلحات العلمية. وكان هذا القاموس قد أرسل الى «كلوت بك» من فرنسا الذي وضعه بدوره في متناول الباحثين وتحت اشراف التونسي(٥). ورجع في هذا الوقت عدد من طلاب الطب من باريس فتعاونوا مع التونسي وزملاءه. وهؤلاء الطلاب هم: ابراهيم اليثراوي، محمد علي البقلي، محمد الشافعي، محمد الشباسي، مصطفى العبكي، عيساوي النهراوي، السيد احمد الراشدي، حسين غانم الرشيدي وحسين علي. وعندما اكتمل العمل أمر بيرون، الذي كان مديراً للمدرسة، المؤلفين والمصنفين بجمع مصطلحات فنية مشابهة من المعاجم العربية وكتب اللغة والابحاث العلمية التي يذكر فيها التونسي (تذكرة داود الشهيرة) وأضاف اليها اسماء العقاقير التي جمعها من السودان. وصنف المصطلحات تصنيفاً أبجدياً حسب النظام

الاوربي حيث راجعها التونسي بدقة بالغة وبمساعدة محمد الشافعي الذي كان معاون مدير المدرسة في تلك الفترة.

ومما يثير الاسف، انه بسقوط نظام محمد علي وما تلاه من عدم إهتمام بالدراسات الطبية، أخذ كلوت بك، الذي اصيب بخيبة أمل من جراء ذلك، القاموس الذي كان ثمرة اتعاب الكثير من العلماء المصريين الى باريس وأهداه الى المكتبة الوطنية في التاسع من شهر ايلول سنة ١٨٥١ لكن من حسن الحظ ان هذا القاموس وجد له مأوىً اميناً في باريس لأنه ربما كان سيكون مصيره الضياع لو بقي في القاهرة. وانه لشيء مريب ان يهمل عمل التونسي وحتى انه لم يعرف المدير الحالي لمدرسة الطب في القاهرة هذا المعجم الثمين الى ان أشار اليه كاتب المقالة هذه في آذار من عام ١٩٣٦ بالرغم من انه ـ أي مدير مدرسة الطب ـ كان له وله بجمع الاعمال الطبية القديمة والبحوث لأوائل المصريين في الطب. ولم يحاول محمد بك شرف، واضع معجم الطب، البايولوجي والعلوم التطبيقية (انكليزي ـ عربي) الاستفادة من هذا الأثر العلمي على الرغم من وجود نسختين مصورتين منه في مكتبة القاهرة حالياً. ودقق محتويات هذا المعجم عدد من العلماء الباحثين المصريين في الطب حيث أشادوا بالطريقة الحاذقة التي اتبعها التونسي وزملاؤه في حل المشاكل التي جابهتهم في اثناء الترجمة. ويجدر بنا ان نذكر هنا أسمي شخصين آخرين كان لهما دورٌ في جمع المصطلحات الفنية وهما الشيخ سالم عواد الذي كان مصححاً والشيخ علي العدوي. وانه لشيء عظيم ان يكون هذا العمل ثمرة جهود مشتركة لخيرة طلبة مدرسة الأزهر ـ تلك النخبة من الجيل الجديد الذين التحقوا بمدرسة الطب التي أسسها محمد علي ومن ثم ارسلوا الى فرنسا لأكمال دراستهم.

ومن بين المصححين المشهورين الآخرين يذكر اسم الشيخ ابراهيم الدسوقي الذي كان هو الآخر من طلبة الأزهر وعمل منذ البداية في مدرسة الطب مع الهراوي ثم إنتقل منها الى مدرسة الهندسة وعمل كرئيس مصححين وأصبح مسؤولاً عن عدد كبير من الترجمات المصححة لكتب الرياضيات ثم اصبح فيها بعد صديقاً «للين Lane» حيث ساعده في تأليف معجمه الذي اعتبر عملاً ضخماً[٦]. ويُعَد الشيخ محمد حرم الذي كان يعمل مع الثيراوي من المصححين المشهورين ايضاً. وكان الشيخ حسين عبداللطيف الاسنادي مختصاً في تصحيح كتب التشريح بالاضافة الى ان الشيخ خليل الحنفي الذي كان ذا المام جيد بالمصطلحات التقنية العربية والشيخ عبدالرحمن السفطي والشيخ محمد هدهد والشيخ محمد أياد الطنطاوي والشيخ عبدالمنعم الجركاوي. لقد عمل هؤلاء جميعاً في مدرسة الطب منذ تشرين الثاني ١٨٣٢[٧] واستمروا بالكتابة حتى عند عودة طلبة البعثات من اوربا لان عملهم هذا كان ذا شأن وذا إختصاص عالٍ. وكوّنوا تدريجياً مدرسة مهمة للترجمة حلت محل جماعة السوريين الأهلية.

لقد صحح الباحثون المصريون وأصدروا عدداً كبيراً من المواضيع وغالباً ما كانوا يترجمون اعمال الاساتذة الأوروبيين في القاهرة وذلك لان بعض محاضرات هؤلاء الاساتذة كانت تُعد من أجل أمور تتعلق بظروف البلد بالاضافة الى ان عدداً كبيراً من الكتب الطبية تُرجم إما لكي يكون مصدراً يوضع في المدرسة او لكي يستعمل ككتاب منهجي. ويبدو ان احمد حسن الرشيدي كان الباحث الوحيد الذي اعتمد على ترجماته دون الرجوع الى مصحح وكان مثابراً حيث ينسب اليه أحد عشر عملاً رئيسياً كما انه عمل مصححاً لزملائه الذين لم يكن لديهم المام باللغة العربية كألمامه. وبالتأكيد فانه قد صحح كتاب علي هيبة وترجم كتب كلوت بك في طب الامراض النسائية والامراض الجلدية ونشر كتاب الرشيدي «عمدة المحتاج في علم الدوية والعلاج» في اربعة اجزاء بعد موته بينما وضع الدكتور حسين عودة فهرساً له. ويعتبر هذا الكتاب موسوعة طبية ذات قيمة عالية حيث يوجد عليها طلب كبير في الوطن العربي.

ترجم محمد علي البقلي اربعة كتب في الجراحة نشر ثلاثة منها وكان منهمكاً بترجمة كتابين آخرين في المصطلحات القانونية والسياسية ولكنه توفي قبل ان ينهيها. وهو مؤسس ومحرر المجلة الطبية «يعسوب الطبيب» التي تأسست سنة

١٨٦٥م. اما المحرر الآخر للمجلة فكان الشيخ ابراهيم الدسوقي الذي كان صديق (لين Lane) ونشر محمد الشافعي اربعاً من ترجماته بعد ان نقحها التونسي.

وتعتبر كتبه التالية: «السراج الوهاج في التشخيص والعلاج» و«أحسن الاغراض في تشخيص ومعالجة الأمراض» اعمالاً جيدة يُعَوَّلُ عليها حيث كانت وكأنها موسوعة في الطب وان كل كتاب كان يقع في اربعة اجزاء ضخمة. ونُشر ««للشباسي» مؤلفين في علم التشريح في الوقت الذي نشر «النهراوي» عملاً واحداً في مؤلفات الموضوع نفسه. كتب حسن غانم الرشيدي جزءاً في علم الصيدلة وتعاون مع التونسي في ترجمة كتاب «فيكاري» في علم النبات.

ومن بين اسماء المترجمين الآخرين يظهر اسم محمد عبدالفتاح الذي كان رصيده ثمانية كتب معظمها في الطب البيطري وصحح الكساب بعضاً من اعماله. وترجم «علي هيبة» كتابين في علم الوظائف وكتاباً ثالثاً في الأمومة؛ حيث ساعده في ترجمة كتب علم الوظائف (النحووي) و(محمد محرم) ثم صححها (ابراهيم الدسوقي) في حين قام (الرشيدي) بتصحيح كتاب الامومة. وظهرت (لأحمد ندا) ثلاث ترجمات في: علم النبات، علم الارض، علم الحيوان، الزراعة والكيمياء. ومن المفروض ان يكون قد عمل مع (كلوت بي) كل من حسنين علي، عثمان ابر اهيم، مصطفى الصكي، حسين عوف، مصطفى الواطي وبدوي سالم في ترجمته لكتب في الطب ولكن لم يظهر سوى القليل من هذه الاسماء.

ساهمت مدرستان اخريان بشكل ملحوظ في إغناء هذه الحركة الادبية والعلمية وهما: مدرسة الهندسة ومدرسة اللغات، اللتان عمل اساتذتهما على إنتاج كتب في الرياضيات، علم الفلك، المساحة والمواضيع الاخرى ذات العلاقة. ومن أشهر الكتاب البارزين في هذه الحركة رفاعة بدوي، رافع الطهطاوي، محمد البيومي، ابراهيم رمضان، ومصطفى بهجت.

كان للبيومي خمس ترجمات في: الجبر، الهندسة والمثلثات طبعت جميعها في مطبعة بولاق. وكانت لابراهيم رمضان خمس ترجمات في المساحة التطبيقية والهندسة طبعت ثلاث منها في مطبعة بولاق وأثنتان في مطبعة مدرسة الهندسة. أما مصطفى بهجت فقد كان مختصاً بعمل الخرائط ولا يزال العديد من خرائطه محفوظاً في وزارة الاشغال العامة في القاهرة ويُذكر اسم مصطفى بهجت ضمن اسماء مترجمين آخرين كانت معظم ترجماته من التركية الى العربية. واتّبعت هاتان المدرستان نفس طريقة مدرسة الطب في تصحيح الترجمات غير انه لم يكن هنالك محاولات مشتركة لتأليف قاموس في المصطلحات الفنية. وكمثال على الطريقة التي اتبعتها هاتان المدرستان: ترجم كتاب «تخطيط الأرض» لرمضان عن الفرنسية بتكليف من أدهم، قام بتصحيحه الشيخ ابراهيم الدسوقي ثم قارنه ابو السعود افندي[٥٨] ثم راجعه مع النص الاصلي مرتين الابراهيمي وراجعه للمرة الثالثة في المطبعة (حسن اكجنيل). وصحح لغة كتاب (كتاب تهذيب العبارات في فن أخذ المساحات) الشيخ محمد قطة العدوي وراجع وصحح المصطلحات الفنية البيومي بمساعدة من رفاعة. كما صحح «كتاب علم الجبر» للبيومي الشيخ ابراهيم الدسوقي. وغالباً ما كان المترجمون يتعاونون فيما بينهم في سبيل ايجاد عمل علمي جيد. فلقد ترجم كل من رمضان ومنصور عظمي سوية كتاباً الى اللغة العربية في علم الهندسة التطبيقية، كما ترجم البيومي وأحمد طويل كتاباً في الميكانيك. وساهم الاشخاص التالية اسماؤهم في حركة الترجمة الكبيرة من أجل ايجاد لغة علمية جديدة: احمد دقالة، احمد قايد، احمد محمد الشميمي، علي بدوي، ومحمد احمد.

يقول «بيليسيه Pellissier» بان مطبعة مدرسة الهندسة قد طبعت (٢٥) خمسة وعشرين كتاباً باللغة العربية. ومن الكتب التي ذكرها العوائل الكيمياوية لمؤلفه: سبريتس «Desprets's Chemiques Familles» وكتاب الرياضيات الوضعية لمؤلفه «اوليفر» (Olivier's Ge'omtrie descriptine) وعلم الفلك لمؤلفه

«فرانسواز» وكتاب الجيولوجيا لمؤلفه «بوبي» وكتاب المساحة التطبيقية لمؤلفه «فرانسواز»[٥٩]. ويذكر لنا (بورنك Bowring) ثلاثةً وعشرين كتاباً بالفرنسية ترجم قسم منها وقسم آخر كان اعضاء الهيئة التدريسية لمدرسة الهندسة على وشك انهاء ترجمتها[٦٠].

أنتجت مدرسة الألسن بين السنوات ١٨٣٦ - ١٨٤٦ ما يقارب السبعين مترجماً وكاتباً معظمهم كان متأثراً برفاعة. وكانت هذه المدرسة من أهم المدارس الادبية وان اولى الترجمات التي ترجمت في هذه المدرسة كانت في القانون الفرنسي وبالأخص القانون التجاري. وترجمت في هذه المدرسة اعمال فرنسية ممتازة في التاريخ، الجغرافيا، الفلسفة، علم المعادن، التربية بالاضافة الى بعض الاعمال الادبية الفرنسية الكلاسيكية واذا ما اردنا ان نذكر ما ترجم من اعمال فانه كان هنالك بما فيه الكفاية، فعلى سبيل المثال لا الحصر ترجم «رفاعة» اكثر من ثلاثين كتاباً نشرت جميعها، كما نشر كل من (صالح مجدي) وأبو السعود تسع كتب لكل منهما وترجم (خليفة محمود) خمس كتب كما كانت لـ(محمد قدري) ست ترجمات نشرت جميعها، بينما كان رصيد (عثمان جلال) عشر ترجمات. ويجب ان لا ننسى بالأضافة الى هذه الاسماء اللامعة في الادب العربي الحديث الشاعر (ابراهيم مرزوق) الذي تعلم تحت اشراف (رفاعة) في هذه المدرسة وكذلك يجب ان لا ننسى ايضاً بان كلاً من «ابو السعود» و«عثمان جلال» كانا من أوائل محرري الجرائد المصرية واصحاب مؤسسات اعلامية في البلاد.

لم تشهد السنوات الاخيرة لحكم محمد علي أنتاجاً أدبياً وفيراً ولا ترجمات كثيرة تذكر. لقد كان المسعى الأدبي خلال عهدي عباس الاول وسعيد محصوراً بعلي مبارك. ولم يُعط إهتمام كامل للأدب والعلم الى ان جاء حكم اسماعيل باشا حيث بدء الناس بالاهتمام بالعلم والادب وخاصة طلاب الأزهر وذلك كنتيجة لتشجيع الحاكم لهذه الامور الى حدٍ ما والاتصال المتزايد بأوربا بشكل رئيسي. فتح الاوربيون بين السنوات ١٨٦٣ - ١٨٧٩ ما يقارب (١٣٠) مدرسة في مصر وحتماً كانت لهذه المدارس تأثيرات على الحياة الفكرية والاجتماعية للمصريين. كما فتحت الحكومة المصرية عدداً من المدارس وأسس العديد من الناس مجلات وجرائد عربية وكان هنالك شعور بالحاجة الى جلب كتب حديثة لتنير الانجازات العلمية والادبية التي شهدتها فترة محمد علي حيث كان الناس اكثر قدرة على تقييمها وإعتبارها شيئاً ليس بالضرورة مرتبطاً بالنظام العسكري. ولو لم يتحقق هذا العمل العظيم خلال هذه الفترة المبكرة لما حصل تقدم في الثقافة والادب تحت حكم اسماعيل باشا.

الهوامش

١ ـ كان توخي اول المصريين الذين تثقفوا في اوربا . . ارسل الاقباط الآخرون في اوائل القرن الثامن عشر . . راجع :

Appleyard, Eastern Ghurches, London, 1850, p. 116.

Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, London, 1799, vol. iii, pp. 122 and 173.

2 — Essai Sur Les maeurs des habitants modernes de L'Egypte, paris, 1800. p. 66.

٣ ـ راجع كتاب كارالي «السوريون في مصر» .

٤ ـ يبدو ان الطرازي يعتقد ان نابليون قد جلب المطبعة من باريس، راجع «تاريخ الصحافة العربية، بيروت ١٩١٣ ج١ ص٤٥ .

٥ ـ عجائب الآثار في التراجم والأخبار ـ القاهرة ١٨٧٩، ج٣ ص ١٤١ .

٦ ـ الهلال الجزي ٢٢، ١٩١٣ ـ ١٩١٤ ص ١٠٩ و:

Geiss, Histoire del' Imprimerie en Egypte.

Bulletin de l' Institut egyptien' 5e series, Tomii, 1908, p. 196.

7 — Cattaui, Le Re'gne de mohamed Aly d'apre's les archives russes en Egypte, Cairo, 1931, voli pp. 367 — 8.

ومثال آخر له اهميته هو ما جاء في:

The Times, the 4th july, 1818, column4,

حيث طلب محمد علي ٦٠٠ جزء من الاعمال الفرنسية .

8 — Douin, Une Missione Militaire Francais aupre's de Mohammed ALy, Cairo, 1923, p. 23.

٩ - امين باشا سامي، تقويم النيل الجزء الثاني ص ٣٢٢ .

١٠ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٢٣ .

١١ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٣٠ وكذلك الارشيف الملكي، قصر العابدين، دفتر رقم ٣١ كتاب رقم ٢٤ .

١٢ ـ أمين باشا سامي، نفس المصدر السابق، ص ٣٤٧ .

١٣ ـ دفتر رقم ٢٢، رقم الكتاب ٢٠٢، كان يدعى (شافي زادة في فن الجراحة) .

١٤ ـ دفتر رقم ٢١ رقم الكتاب ٢٢٠٤، المؤرخ في الرابع والعشرين من شهر ربيع الاول ١٢٤١ هجرية الموافق للسادس من شهر تشرين الثاني ١٨٢٥ .

15 — Brocchi, Giornale delle Osservozioni fatte nel Viaggiin Egitto, nella siria enella Nubia, Bassano, Vol. i,pp. 160 — 1.

١٦ ـ نفس المصدر السابق .

١٧ ـ نفس المصدر المشار اليه سابقاً وزيدان، تاريخ آداب اللغات العربية، القاهرة ١٩١٤ ج٤ ص٥٨ . انظر ايضاً :

Michaud and Poujoulat, Corresponelemce d' orient Paris, 1834, Vol. vi, p. 291.

١٨ ـ نفس المصدر السابق Michavd and poujoulet

١٩ ـ امثلة من هذا النوع يمكن رؤيتها في كتاب دون رافائيل «كتاب الصباغة» وفي قاموسه الايطالي ـ العربي .

٢٠ ـ معظم احسن الخطاطين حتى في مصر كان من أصل تركي .

٢١ ـ الهلال، نفس المصدر السابق ص١٩٩ .

٢٢ ـ بولاق، ١٨٤٥، وانظر سركيس، معجم، ص ١٧٨ . لقد استغل فن ومهارة سنغلاخ في أمور اخرى، فهو الذي خط الكتابة الجميلة على اضرحة العائلة المالكة . في (حوش الباشا) بالقرب من الإمام الشافعي . ويعتبر ستغلاخ مؤسس مدرسة جديدة في الخط في مصر .

٢٣ ـ نفس المصدر السابق ص ٢٠٠ Geiss .

٢٤ ـ نفس المصدر السابق وكذلك الهلال الجزء ٢٢ ص٢٠١ .

٢٥ ـ وساعد الكيلاني ايضاً في صنع طقم حروف التعليق للمطبعة، انظر تقويم النيل ج٢ ص ٤٠١ .

٢٦ ـ الهلال ج٢ ص ٤٢٩ .

27 — LaContemporain en Egypte' Paris' 1831, Vol. ii, pp 276 and 243—4.

28 — Egypt and Mohammed Ali, London, 1843, vol. i pp. 129—130.

٢٩ ـ نفس المصدر السابق .

٣٠ ـ راجع ص ١٨ .

٣١ ـ نفس المصدر السابق .

٣٢ ـ امين باشا سامي، المصدر المشار اليه سابقاً ص ٣٩٨ .

٣٣ ـ بيرون، نفس المصدر السابق.

٣٤ ـ نفس المصدر السابق.

35 — Brocchni, نفس المصدر السابق .Vol ii, p. 173

٣٦ ـ الارقام: ٣، ٥، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٠، ٣٤، ٣٩، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٦٣، ٧٦، ٨٦، ٩١، ٩٦، ١٠١، ١١٩، ٢١٢ من قائمة بيرون .

37 — Hammer, codices Arabicos, persicos, Turcicos biblio the-coe, caesareo regio palatiniae Vinobonensis, vienna, 1920.

نشرت هذه القائمة في الاعمال التي لها اهميتها بين السنوات ١٧٢٨ و١٨٢٠ . واعطى «هامر» مزيداً من المعلومات في كتابه:

Histoire de l'Empire Ottoman

تاريخ الامبراطورية العثمانية: ترجمة .Hallert, paris

Volxiv, pp 492 — 501 وأنتجت حوالي المائة عمل سوية وهي (١٠) قواميس (٢٠) كتاباً دينياً، (١٥) كتاباً في التاريخ ، (١٣) كتاباً في قواعد اللغة (١٠) كتب في العلوم العسكرية (١) كتاب في الطب، (٨) كتب في الجبر (١) كتاب في الرلأياضيات (١) كتاب في المغناطيسية (٢) كتاب في علم الملاحة (٣) كتب في علم الادارة (٢) كتاب في المنطق، (١) كتاب في فقه اللغة (١) كتاب في الخطابة (٢) كتاب في الادب (١) في الفلسفة (٣) كتب في القانون (١) كتاب في الفلك (٤) كتب في التقاويم (٢) كتاب في الجغرافية.

٣٨ ـ Franco, Histoire et litt'erature juives, Paris 1905—6, pp. 12—13.

سوريا، سجل عثماني، القسطنطينية ١٣٠٨ج١ ص٣١٢ وكذلك:

Fraschery, Dictionnaine Universel d, Histoire et de Ge'ogruphie, 1884, vol. ii, pp. 399—900.

Galant'e, Turcs et Juifs, Stenbul, 1932, p. 111—12.

٣٩ ـ الارشيف الملكي، دفتر رقم٢٢، رقم الكتاب ٢٠٢ .

٤٠ ـ Charles Bachatly Un membre Qriental du Premier institat d,Egypte, Don Raphael), Bulletin de l, Inshtut d'E'gypte, vol xii, 1933,pp. 237—260, also" Un manuscrit autographe de Don Raphael," op. cit, vol xiii, 1931. pp. 27—35.

٤١ ـ يدعى «في اصول العلوم الطبية» قائمة بيرون عمل رقم ٢١ .

٤٢ ـ Bachatly المرجع السابق حيث يعطي تفاصيل كثيرة عن حياة دون رافائيل.

٤٣ ـ Planat, Histoire de la Re'generation de l'Egypte, Paris, 1830, pp. 93—40.

انظر ايضاً:

Cadalvene and Breuvery, L, E'gypte et la Turquie, Paris, 1836, p. 126.

٤٤ ـ الارشيف الملكي، دفتر رقم ٦، وثيقة رقم ٧٠٢ مؤرخة في السابع من ذي الحجة ١٢٣٦هـ المصادف للرابع من شهر ايلول ١٨٢١م.

٤٥ ـ دفتر رقم ٦١ الكتاب المرقم ٢٨١ والمؤرخ في ٢٨ رجب ١٢٥١هـ المصادف للعشرين من شهر تشرين الثاني ١٨٣٥م.

٤٦ ـ دفتر رقم ١٦ الكتاب رقم ٩٢ والمؤرخ في ١٦ ربيع الاول ١٢٣٩هـ المصادف للعشرين من شهر تشرين الثاني ١٨٢٣م حيث صدر أمر الى جيوفاني (Giovani) لترجمة اعمال طبية بهذه الطريقة، انظر ايضاً «تقويم النيل» ج٢ ص ٤٢٧، ٤٣٤. حيث إتصل كل من الحياني بك وحسن تسليمان باشا زذلك لترجمة عمل في (المناورات) التي كان قد جمعها الاخير من مصادر مختلفة. انظر ايضاً المصدر السابق الصفحات ٣٩٦، ٤٠٦، ٤٢٥، ٤٤٨، ٤٥٥ .

٤٧ ـ سرهنك، حقائق الاخبار عن دول البحر، القاهرة ١٨٩٤ - ١٩٢٣ ص ٢٣٧ .

٤٨ ـ St. John, op. cit, vol. ii, p. 402 and Perron, op. cit.. p.6.

٤٩ ـ Perron, Op. cit., p. Sqand Pellissier, Rapport adresse am. Le Ministre del' instruction et des Cultes, Paris, 1849.

٥٠ ـ Perron, op. cir, Nos. 73, 87, 42, 106 and 219.

٥١ ـ زيدان، المصدر المذكور سابقاً، الجزء الرابع الصفحات ١٨٨، ١٩١ وكذلك المصدر المذكور سابقاً ص ١٥٦٧ . لم يذكر (كلوت بي) عمل فاكسا (Vacca).

٥٢ ـ سركيس، المصدر المذكور سابقاً ص ١٥٦٧ وزيدان، نفس المصدر المذكور سابقاً الجزء الرابع ص ٢٠٥ . ويبدو ان العمل، قد بدأ E'ie-ments de Chirngie' (مبادىء جرجي) مع بعض الملاحظات اضافها كلوت بك .

٥٣ ـ تقويم النيل ج٢، ٤٥١ في ايلول ١٩٣٦ .

٥٤ ـ زيدان، نفس المصدر المذكور سابقاً ج٤ ص٢٠٦ .

٥٥ ـ نفس المصدر السابق.

٥٦ ـ Paton, History at the Egyption Revolution, London, 1870, Vol. ii, p. 270.

٥٧ ـ الصفحة الثالثة من مخطوطة يملكها كاتب المقالة .

٥٨ ـ الصفحة الرابعة من نفس المخطوطة.

59 — Paton, op. cit., p. 268.

٦٠ ـ تقويم النيل، ج٢ ص ٤٦١ .

د. تقي الدباغ

آلهة ومعتقدات

كان الغربيون الى عهد قريب يدعون ان الحضارة الاغريقية هي اقدم الحضارات وانها حضارة اصيلة ولكن التنقيبات الأثرية الحديثة التي جرت في العراق وفي اقطار عربية اخرى في هذا القرن نسفت هذا الادعاء اذ ثبت بالدلائل الأثرية المادية الملموسة وباختبارات كربون ١٤ الاشعاعي ان اقدم الحضارات البشرية عموماً نشأت في الوطن العربي، وان الحضارة العراقية سبقت غيرها في هذه البلاد ولم تتأثر في نشأتها بحضارة اخرى، بل هي حضارة اصيلة انبعثت من تربة بلاد الرافدين. ان القطر العراقي شهد بناء اول بيت قروي واول تدجين للنبات والحيوان أي اول زراعة ورعي في الالف الثامن قبل الميلاد فسبق بذلك بلاد اليونان في هذا المجال بنحو الف سنة. وما يقال عن الزراعة وتربية الحيوان يقال ايضاً عن صناعة الآلات الزراعية والأواني الفخارية والاختام المنبسطة والاسطوانية وصناعة النحاس والبرونز واختراع العجلة والعربات والزوارق وصناعة الالبان وابتكار الكتابة والبحث في العلوم والآداب والفلك وتشييد المدن والمعابد ونحت الاصنام ورسم الطقوس والشعائر الدينية واقامة النظام الكهنوتي. وفي جميع هذه الاصول الحضارية كانت البدايات في العراق ومنه انتشرت الى الاقطار الاخرى المجاورة والبعيدة. وكانت الجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان وبلاد الرومان تقتبس من انجازات الوطن العربي بعد مرور زمن طويل على ممارستها. ولذلك كان لحضارات البلاد العربية تأثير قوي في الفكر الانساني القديم في الاقطار المجاورة وغير المجاورة للوطن العربي. وسيقتصر هذا البحث على التأثر بالمعتقدات الدينية وما يتصل بها من ايمان بالآلهة وبطرق وطقوس وشعائر عبادتها.

تتميز الديانات القديمة عامة بالشرك وتعدد الآلهة. وبالرغم من ظهور عقيدة التفريد في عبادة بعض الاقوام مثل البابليين وقدماء المصريين والعبرانيين في العهود الاولى من تاريخ ديانتهم فان الصفة العامة في العقائد القديمة هي عبادة آلهة متعددة لاعتقاد الانسان القديم بالقوى الطبيعية وبدورها المهم في تنظيم شؤون حياته. ففي عصر الكهوف قام الانسان بالمراسيم الدينية او السحرية للقوى الخارقة ذات العلاقة بحيوانات الصيد لتضاعف من عددها ولتمكنه من السيطرة عليها فنحت لهذه القوى تماثيل انثوية ذات اعجاز ضخمة، وصدور بارزة اطلق عليها اهل الفن والآثار فينوس او الآلهة الام التي جسدوا فيها الخصب والانتاج. وتمسك المزارعون من أهل العصر الحجري الحديث بعبادة هذه الآلهة حين زرعوا الحبوب الغذائية والفوا الحيوانات ذات المنفعة الاقتصادية فارتبطت عبادتها عندهم بخصب الارض ونمو النباتات وتكاثر الحيوان وصنع القرويون نماذج كثيرة من اصنام هذه الآلهة من الحجارة او الطين او الفخار. ووجدت نماذج كثيرة من هذه الاصنام في اقدم القرى الزراعية في البلاد العربية نذكر منها على سبيل المثال قرية جرمو[1] بمحافظة اربيل

استاذ الآثار القديمة كلية الآداب ـ جامعة بغداد

وقرية حسونة[3] بمحافظة نينوى في العراق.

وبمرور الزمن وجد الانسان في مظاهر الطبيعة من القوى الخارقة ذات العلاقة بحياته ما يبرر اعتقاده بانها آلهة ايضاً. وجسّم هذه الآلهة بهيئة مذكرة او مؤنثة او بهيئة حيوانية او بهيئة مركبة من صفات بشرية وحيوانية او اتخذ لها رموزاً معينة ونسب الى كل منها جانباً واحداً او اكثر من الجوانب المهمة في حياته واضفى عليها صفات بشرية كالحب والغضب والشراب والطعام واللباس والسكن وامتلاك الاعضاء وعقد الاجتماعات والتشاور في الامور المهمة ولكنه ميّزها عن البشر بالخلود. واعتقد الانسان القديم في الوطن العربي بان الآلهة تستقر في السماء او في العالم السفلي تحت الارض او في اعماق المياه ولكنه وضع الاصنام التي تمثلها في المعابد واعتبر المعابد بيوتاً مقدسة تستقر فيها الآلهة اثناء وجودها الرمزي على سطح الارض ليقدم الناس لها النذور والقرابين والدعاء والصلاة حسب طقوس ومراسيم خاصة وضعت أسسها طائفة الكهنة التي اختصت بتنظيم امور الدين وفق تعاليم الآلهة. وهكذا اصبحت الشمس آلهة معظمة لانها تبعث القوة في الاحياء. ومن هذه البداية البسيطة دخلت عبادة الشمس في العقائد الدينية عند الوثنيين. وهكذا اصبح ايضاً القمر يضم الهاً او هو اله وكذلك اصبحت الجبال والانهار والينابيع والامطار والعواصف والزلازل والامراض والقحط والحروب وغيرها من مظاهر واحداث جوانب مهمة في حياة الانسان ويشرف على كل منها رب من الارباب. والارض في شتى انحاء العالم القديم اصبحت الآلهة الام الكبرى. وما إينانا (عشتار) وسبيل واناهيد وديميتر وافروديتي وفينوس إلا صورٌ متأخرة لها.

وفي مقدمة الآلهة التي لعبت دوراً مهماً في العقائد الدينية القديمة إله المطر لان للمطر فوائد كثيرة في الحياة الزراعية. فقد عبده سكان العراق القديم منذ عهد السومريين باسم انليل[4] ونسبوا له السيطرة على الجو وتحريك الرياح واحداث المطر والطوفان الذي ورد ذكره في الاساطير السومرية وفي الكتب المقدسة وبنوا له معبداً في نيبور (نفر). وانتشرت عبادته في المدن العراقية القديمة الاخرى ووصفوه بالبأس والشدة ومعاقبة الظالمين. وكان لأنليل زوجة هي ننليل[5] التي انجبت له ولداً هو ننورتا. وقد ورث هذا الابن البأس والشدة من والده فاصبح اله الحرب في مدينة لكش ولقب ننكرسو[6]. واستعان الآشوريون بهذا الاله لاحراز النصر في حروبهم مع الاعداء.

وانتقلت عبادة اله الجو والامطار الى الاموريين فعبدوه بأسم ادد وبأسم رمانو خالق الصاعقة وبأسم بعل[7]. ويظهر الاله بعل عادة مع الثور والصاعقة. وورث الكنعانيون من الاموريين كثيراً من معتقداتهم الدينية ومن ضمنها الطقوس الخاصة بالاله ادد وبعل وسموا آله المطر بأسم ايل[8] واعتقدوا ان له زوجة عرفت في اوغاريت بالآلهة شره[9] ورسموا لها ولزوجها اعياداً خاصة قدموا فيها النذور والقرابين. وانتقلت عبادة آله المطر الى الآراميين بأسم ادد وريمون (أي الراعد). وصوّره الآراميون في منحوتاتهم واقفاً على ظهر ثور في بعض الاحيان وفي احيان اخرى يحمل شوكة ذات ثلاثة اصابع يرمز بها الى البرق. وقد انتشرت عبادته في اوساط المزارعين بصورة خاصة فشيدوا له معبداً في مدينة منبج والمدن الاخرى لعبادته. وعبدت مع الآله ادد في المدن الآرامية زوجة له هي الآلهة اتارغاتس[10]. وتظهر هذه الآلهة في نقوش النقود الآرامية وهي تضع على رأسها تاجاً ويصحبها أسد على غرار عشتار. وشملت مجموعة الآلهة الآرامية فيما عدا ذلك عبادة الاله بعل وأيل وعليان بعل وبعل شمين. وورد اسم الآله الاخير في كتابات الحضر من معبد خاص به[11].

انتقلت عبادة هذين الزوجين المقدسين انليل وننليل من العراق الى الحيثيين بواسطة الحوريين الذين كانوا على صلة بسكان شمال العراق ولكنها اقتصرت على المناطق التي خضعت الى حكم الحيثيين ولذلك لم تتخذ عندهم صفة رسمية ولم يكن لها مكان في داخل حدود مملكتهم ولا بين

تماثيل آلهتهم الرسمية في معابدهم[12]. ولكنهم قلّدوا العراقيين وعبدوا آلهة خاصة بالجو والامطار تتألف من الاله تشوب وزوجته الألهة هبات وابنهما شاروما[13] على غرار انليل وننليل وابنهما ننورتا.

وفي العصور الهلنستية امتزجت عبادة الآله بعل في مدينة بعلبك بعبادة الآله شمس[14] وصنع له تمثال يظهر فيه محتفظاً برموزه القديمة فهو يقف بين ثورين ويحمل في يده اليسرى شرارة الصاعقة وفي يده اليمنى سوطاً يستعمله في سوق عربته واضيفت الى كل ذلك أشعة الشمس التي تزين رأسه. وقد تستبدل الاشعة في بعض الاحيان بسنابل القمح التي تدل ايضاً على اهميته في الحياة الزراعية.

وانتقلت عبادة اله الجو والمطر الى بلاد اليونان فاعتقد الاغريق ان زوس آله الكون هو الذي يجمع الغيوم ويوجه الرياح ويحدث الرعد والبرق ويرسل الامطار ليسقي بها المراعي والحقول والبساتين. فاذا اصابهم قحط شديد قدموا له القرابين من الآدميين ارضاء له[15].

والجدير بالذكر ان القرابين البشرية لم تقدم لا في العراق ولا في غيره من البلاد العربية الاخرى في مثل هذه المناسبة. وكان الآله زوس في عقيدة الاغريق يسكن فوق قمم الجبال العالية وخصوصاً قمم جبال اولمبيا ولذلك كانت المباريات الرياضية تقام في اولمبيا على شرفه وتبركاً به. وأهم تلك المعابد معبده في اولمبس واركاديا وبواتيا ومسينا واجاينا[16]. وكان الآله جوبتر عند الرومان[17] يماثل الآله زوس عند الاغريق لانه اله السماء والرعد والبرق والمطر ولذلك كان المزارعون يقيمون له الاحتفالات مصحوبة بتقديم النذور والقرابين له لانه يسقي مزارعهم. وكانت المباريات الرياضية الرومانية تقام على شرفه وتبركاً به.

وعبد المايا في العالم الجديد اله المطر بأسم يم تشك[18]. وكان هذا الآله في رأيهم يسكن في قاع بئر اتزا في مدينة تشيشين اتزا (أي فوهة بئر اتزا) في مقاطعة يوكتان فاذا امتنع سقوط المطر وذبلت النباتات وحدث القحط قال الكهنة ان آله المطر غاضب وعلى الناس ان يقدموا الهدايا اليه ويختاروا له فتاة جميلة يقذف بها الى البئر وهي مثقلة بملابس فاخرة وحلي ثمينة لتستقر بين ذراعيه في قاع البئر فاذا حازت رضا الآله أرسل الى رعاياه المطر.

والجانب الأخر من مظاهر الطبيعة الذي اهتمت به العبادات القديمة هو خصب الارض وما يتعلق به من زراعة وخضرة وغلال. وقد تمثل هذا الجانب بآله ذكر ترافقه آلهة انثى هي زوجته. والزوجان يفترقان في فصل الجفاف ويتحدان في فصل النمو. وأقدم هذه العبادات ظهر عند السومريين ان لم يكن قبل ذلك في العراق حيث كان دموزي آله الزرع يعيش في فصل الربيع حين تخضر الارض بالنباتات ويموت في فصل الصيف وبموته تموت النباتات وتنزل روح الآله الى العالم السفلي فتحزن عليه زوجته اينانا[19]. وكان السومريون في مدينة ايسن يحتفلون بزواج دموزي واينانا في اول يوم من السنة الجديدة وكان ملك المدينة ايدين داكان في هذا العيد يمثل درر الآله دموزي ويتزوج فتاة كاهنة تمثل دور الآلهة اينانا وباتحادهما بهذا الزواج المقدس في فصل الربيع تتأكد خصوبة الارض ويزيد الانتاج الزراعي[20]. وكان الناس اثناء نزول آله الزراعة الى العالم السفلي يشاركون زوجته احزانها وفي بداية فصل الربيع تنزل الزوجة وراءه بحثاً عنه وتقام الشعائر الدينية لضمان قيامته وبعثه الى الحياة وعندما يحيا الآله ويصعد الى العالم العلوي تحيا روح الزراعة من جديد في فصل الربيع فتنمو النباتات وتقام الافراح والاحتفالات في شهر نيسان حيث تبدأ السنة الجديدة. وعندما وفد الجزريون على العراق انتقلت اليهم هذه العقيدة السومرية ولكنهم سمّوا دموزي تموز وسمّوا اينانا عشتار. وعندما اصبحت مدينة بابل في زمن الملك حمورابي أهم المراكز السياسية في العراق حل الآله مردخ محل الآله تموز[21] واخذ البابليون يقيمون احتفالات اكيتو (أي عيد رأس السنة) في معبد خاص سموه بيت اكيتو. وكانت هذه الاحتفالات

تستمر لمدة احد عشر يوماً تبدأ بتطهير المعبد وتلاوة التراتيل. وفي اليوم الخامس يحزن الناس على الآله الميت ويركضون في انحاء المدينة بحثاً عنه وفي اليوم السابع يبعث الآله مردخ من جبل العالم السفلي وفي اليوم التاسع تجري الاحتفالات وتنفذ الشعائر الخاصة ببعث الآله في بيت اكيتو وفي الليلة العاشرة يتزوج الآله من فتاة كاهنة تكون قد اختيرت له بهذه المناسبة وبذلك تنتهي المهرجانات. وفي اليوم الثاني عشر تجتمع الآلهة في قاعة المصير لتقرير مصير المجتمع في السنة الجديدة.

وانتقلت هذه العقيدة بموت وبعث آله الزرع الى الكنعانيين. اذ تروي الاساطير ان آله الزراعة ادون[٢١] يموت في فصل الصيف فتذبل النباتات في الحقول وفي فصل الربيع تنزل زوجته عشتار الى العالم السفلي للبحث عنه وتلقاه هناك وتعيده الى الحياة وتصعد به الى العالم العلوي فتخضر الارض من جديد ويتم زواج الآله والآلهة ويحتفل الناس بهذه المناسبة السعيدة في ببلوس (جبيل) لمدة سبعة ايام وتعم الافراح ويجري ختان الاولاد. وفي اساطير اوغاديت[٢٢] يعتقد ان عليان بعل هو آله العواصف والامطار ويظهر في الغيوم وفي فصل الصيف يقتله خصمه موت اله العالم السفلي فيمتنع سقوط المطر وتجف النباتات وتستمر الحالة على هذا الشكل حتى تنزل زوجته عناة الى العالم السفلي للبحث عنه فتلتقي بخصمه الآله موت وتقطعه بمنجلها وتشويه ثم تبعثر جسمه المتقطع في الحقول فتعود الحياة من جديد الى الآله عليان بعل في فصل الربيع وتسقط الامطار وتخضر الارض.

وفي مصر القديمة وجدت اسطورة مماثلة لاسطورة ابنانا ودموزي العراقية فقد اقترن آله اوسيرس[٢٤] عند الفراعنة بخصب الارض والزراعة وكانت له مكانة مرموقة بين الآلهة فحسده اخوه سيث وقتله فحزنت عليه ايزيس واخذت تبحث عنه حتى وجدت جثمانه في ابيدوس ورفرفت عليه بجناحيها فعاد الى الحياة ولذلك كان الناس يفدون الى معبد ابيدوس للاشتراك في الاحتفالات التي تمثل فيها مأساة الآله اوسيرس في موته وقيامته لبعث الحياة في الارض. ومن هذه الاسطورة ظهر الاعتقاد بان الفرعون المتوفى يتجسد بالآله اوسيرس وان الفرعون الجديد هو ابنه هوريس من اخته ايزيس وان الفرعون هوريس يرتقي العرش بعد ان يقتل عمه سيث ويصادق الكهنة على ملوكيته.

وانتقلت اسطورة دموزي واينانا او تموز وعشتار الى آسيا الصغرى، فالاساطير الحثية[٢٥] تذكر ان آله الزراعة تلبينو يختفي في فصل الصيف ويأخذ معه بذور الزراعة فتموت النباتات وتصاب الحيوانات بالشلل ولا تستطيع رعاية صغارها ويقف تكاثرها ويعم القحط ويشرف البشر والحيوانات على الهلاك فتجتمع الآلهة للتداول في الامر ويفسر آله الجو سبب القحط باختفاء ابنه تلبينو الذي ذهب وأخذ كل شيء مفيد فيأمر آله الشمس المتمثل بالصقر للبحث عنه فوق الجبال وفي جوف الوديان واعماق المياه ويعود الصقر بعد بحث طويل دون ان يعثر له على أثر فتأمر الآلهة العظمى اخيراً النحل للتفتيش عنه فيجده النحل في نوم عميق في مدينة لحزينا[٢٦] فتلدغه في يديه وقدميه فيستيقظ من نومه ويعود على جناحي الصقر وبعودته تعود الحياة الى الحقول والمراعي والحيوانات وتقام الافراح في فصل الربيع في عيد بورولي حيث تقدم النذور والقرابين وتوقد النيران وتزين المعابد بالاشجار الخضراء.

وانتقلت عقيدة دينية مماثلة لعقيدة قدماء العراقيين الخاصة بآلهة الخصب والزراعة الى بلاد اليونان وظهر أثرها في الطقوس الخفية التي كان الاغريق يقيمونها في مدينة اللوسس اذ كانت الآلهة كور[٢٧] التي تشارك امها ويميتر آلهة الزراعة في كل ما يتعلق بشؤون الزراعة تختفي بعد حصاد الحاصلات الزراعية فيعم الجفاف.

وكان اهل صقلية يعتقدون ان الآلهة كور تنزل في هذا الفصل الى مملكة بلوتون[٢٨] آله العالم السفلي فتحزن امها الثكل عليها ويلازمها اليأس ويشاركها الناس حزنها ويأسها والبحث عنها حتى تلتقي الأم بابنتها بعد اربعة شهور أي في موسم الزراعة في فصل الخريف حين تفتح مخازن الحبوب

الزراعية لانباتها وبهذه المناسبة يحتفل الاغـريق بصعود آلهـة الزراعة وتقام الافراح في مدينة اللوسس .

والجانب الثالث لعبادة القوى الطبيعية يتمثـل بعبادة الشمس وتجسمت هذه العبادة في العراق القديم بـآله ذكـر سماه السومـريون اوتـو وسماه الجـزريون شمش وتـروي الاساطير السومرية[٢٩] ان الاله اوتو ولد من آلـه القمر نـانا وزوجته ننكال وانـه يظهـر في الصباح من الجبـال الشرقيـة ويرتفع في السماء ثم يغرب في الجبـال الغربيـة. ويفهم من الصلاة التي كانت تتلى له في معبده ان الآله ينام في الليل فينام الناس وعندما يخرج في الصباح من كانونه ينهض الناس من نومهم[٣٠]. ويظهر هذا الآله في نقوش الاختام الاسطوانية[٣١] متميزاً بالاشعة ذات اللهيب التي تنبعث من كتفيه وبالسكين التي يحملها في يده ليقطع بها احكامه العادلة لانه آله العدل والشرائع. وفي مسلة حمورابي يظهر آله الشمس جالساً على عـرش ويضع عـلى رأسه تـاجاً مقرناً ويحمـل بيده الحلقـة والصولجان دلالة على السلطة والامـر. وتنبعث الاشعة من كتفيه ويوجد في اعلى المسلة قرص الشمس التي تنتشر منهـا اربعة حزم من الاشعة.

وانتقلت هذه العبادة الى الجزريين وتمثلت بـآله ذكـر وعرف باسم شمش وهو الاسم الذي اطلقه عليه الجزريون في العراق القديم. واختص آله الشمس الكنعاني والآرامي[٣٢] باقامة العدل بين الناس على غرار زميله في العراق لانه يشرف عـلى جميع النـاس في رحلته اليـومية عبـر السـماء. وتـروي الاساطير[٣٣] انه اتخذ له تابعين لمساعدته هما الآله صدق (اي العدل) والآله ميشون (أي الاستقامة).

واتخذت عبادة الشمس في مصر اسماءً واشكالاً مختلفة. وكان لمركز العبادة باعتباره المكان الاول للخليقة أثر في ذلك. ففي نصوص معبد مدينة الشمس[٣٤] (هليوبولس) الخـاصة باسطورة الخليقة نقرأ اسماء مختلفة لاله الشمس مثل اتوم ورع وخيبرر (أي خفرع) وهوريس. ويتضح من هذه الاسطورة ان اتوم كان اول إله ظهر من المياه الازلية (نـون) فوق تـل الخليقة وسمي بالآلـه رع عند ظهـوره واصبح يعـرف بهذا الاسم كلما ظهر في الافق مشرقـاً في اول الصباح. واعتقـد المصريون ان الآله رع يمثل الغد لانه يدل على تجدد شروق الشمس ولان ابنـه سيخلفه في الحكم بعـده ويمثـل الامس المنصرم باعتباره اوسيرس آله الموت. وتروي نصوص عـين شمس ان آله الشمس رع يسير في قارب اثناء رحلته الليلية من الغرب الى الشرق وفي رواية ثانية يحمل على جناحي طير في سيره السماوي ولذلك ارتبطت هذه العقيدة باتخاذ الصقر رمزاً له وفي رواية ثالثة يأخذ الآله خفرع شكل الخنفساء لأنه يدحرج كتلة الشمس في الفضاء كما تدحرج الخنفسـاء كرة الاوساخ.

اما نصوص مدينة ممفس[٣٥] فتشير الى ان فتاح هو اول آله وانه سبق وجود جميع الآلهة الخالقة الاخرى أي انه سبق الآله اتوم وهو الذي خلقه. وتشير نصوص هذه المدينة الى ان ممفس كانت اول مكان اتحدت فيه المملكتان العليا والسفلى وان معبـد متاح كـان الميزان الـذي وزنت فيه مصـر العليا والسفلى. ويفهم من نصوص مدينة طيبة[٣٦] ان هذه المدينة كانت أقدم مدينة ظهرت في الوجود. وان الآله أمـون كان بمنزلة الآله رع في بادىء الأمر ثم اخذت اهميته تزداد يوم بعد آخر بجهود كهنته الذين ناهضوا عبادة الألهة المنافسة الاخرى واستطاعوا ان يدمجوا جميع الالهة ومنها رع في آلههم فاصبح آله طيبة يعرف آمون ـ رع فسخط كهنة معبد رع لتعاظم شهرة آمون ولأزدياد موارد معبده عـلى حساب مـوارد معبد الههم وانتقل السخط الى اوساط المؤمنين القدمـاء حتى بلغ درجة خـطيرة في عهـد الفرعـون امنحوطب الـرابع الـذي ارتقى العرش ولا يزال حدث السن (في الثانية عشرة من العمـر) فحاول هذا الفرعون بارشاد امه (تي) اتباع سياسة تهدف الى ايجاد التوازن بين سلطانه وسلطان كهنة آمون[٣٧] فافتتح عهده بالاعتدال وسمّى نفسه باسم يحوي اسم آمون ثم أخذ يطالب

بتقديم مظاهر التقديس الى رع آله مدينة عين شمس واحتفظ بتمثال الاله بهيئة انسان له رأس الصقر الذي يعلوه قرص الشمس خلافاً لهيئة الكبش المألوفة فاعترف بالاله رع تحت اسم اتون الى جانب الاله آمون ورضى كهنة آمون بذلك وسمحوا للملك ان يبني معبداً لاتون في حرم الكرنك(٣٨) ثم اعلن الفرعون بعض صفات الاله الجديد حين سمّاه رع ـ حور ـ اختي أي الحرارة الكامنة في اتون(٣٩) فاتضح لكهنة معبد اتون عند ذاك اتجاه جديد في ديانة مصر الرسمية فاتسعت الهوة بينهم وبين الملك فبدأوا يدبرون المؤامرات التي تهدف الى القضاء عليه فاعلن الملك الحرب ضد آمون واستخدم العمال والجند لازالة معالم عبادته من مدينة طيبة ومن كافة انحاء الامبراطورية المصرية ثم غير اسمه من امنحوطب (أي آمون يعرف) الى اخناتون (أي المفيد لاتون)(٤٠) ثم بنى عاصمة جديدة سماها اخيتاتون (أي أفق اتون) واسمها الحديث هو تل العمارنة وانتقل اليها بعد ان تعذر عليه البقاء في مدينة طيبة. وبنى في العاصمة الجديدة معبداً فخماً لاتون وجعله مكشوفاً بحيث تدخله أشعة الشمس الى كافة ارجائه. وهكذا نجح اخناتون في تفريد عقيدته الدينية الجديدة ولكنه لم يستطع فرضها على جميع المصريين او اقناعهم بالدين الجديد لتمسكهم الشديد بعباداتهم القديمة وخصوصاً اتباع آمون فكثر التذمر بين الناس في مدينة طيبة واستغلت المستعمرات مشاكل مصر الداخلية واعلنت الثورات من اجل الاستقلال ولم يستجب الملك لاستغاثة حكامه بسبب انشغاله في معالجة اسباب التذمر فانسلخت الاقاليم التي ضمت الى مصر فيما مضى بالحروب وظلت كذلك حتى توفي اخناتون واغلب الظن ان موته كانَ نتيجة مؤامرة دبرت لقتله وبموته عادت الاوضاع الى سابق عهدها في عهد الفرعون توت عنخ آمون الذي رجع الى طيبة واظهر ولاءه للاله آمون ولكهنته.

ودخلت عبادة الشمس الى بلاد الحثيين في آسيا الصغرى. ونستنتج من اسطورة حثية ان آله الشمس كان ملك الالهة واختص بالعدل لانه يشرف من عليائه على اعمال جميع الناس(٤١). ويفهم من اسطورة اخرى ان آله الشمس يختص بالعالم السفلي الذي يمر فيه اثناء رحلته الليلية من الغرب الى الشرق(٤٢). ويظهر ان كهنة هاتوساس اوجدوا مجموعة رسمية من الالهة ووضعوا على رأسها آلهة الشمس اريتا ملكة بلاد الحثيين والسماء والارض(٤٣). ومما هو جدير بالملاحظة ان زوج آلهة الشمس هو آله الجو تشوب وليس آله الشمس.

وتمثلت عبادة الشمس بين الفرعين الشرقيين للأريين بآله ذكر(٤٤) عرف في معبد فدا في الهند باسم مترا وفي الديانة الزردشتية باسم مثرا. ويفهم من التراتيل الخاصة به وبالاله فارونا في الديانة الفدية انهما يظهران في النور السماوي اذ يظهر الاول في نور النهار وخصوصاً في ضوء الشمس ويظهر الثاني في ضوء القمر.

وانتقلت عبادة الشمس الى الاغريق باسم هيلوس(٤٥) وصوروه بشاب قوي البنية وسيم الطلعة له شعر متموج كثيف يعلوه تاج تنبعث منه اشعة الشمس ويسوق عربة تجرها خيول اربعة يحتفظ بها في اسطبل فخم. وتروي الاساطير الاغريقية انه يظهر في كل صباح من البحار الشرقية في عربته المتوهجة ثم يرتفع في الفضاء ويسوقها عبر السماء حتى ينزل فيها في المساء في البحار الغربية. وعندما يكون نائماً في الليل يحمل في زورق ذهبي اللون الى مكان شروقه ليبدأ رحلته اليومية المعتادة التي يرى في اثنائها كل شيء على الارض من عليائه. لقد نالت عبادة هذا الاله مكانة سامية بين الاغريق وخصوصاً في جزيرة رودس حيث اقيم له تمثال كبير جداً. هذا وقد سبق ان ذكرنا ان عبادة هليوس امتزجت بعبادة بعل في العصور الهلنستية في مدينة بعلبك.

ويتمثل الجانب الرابع لعبادة الطبيعة بتقديس القمر الذي عرفه السومريون باسم الاله نانا او ننار وعرفه الجزريون

باسم الاله سن[٤٦]. وحظي هذا الاله بمكانة محترمة بين الالهة الاخرى وانتشرت عبادته انتشاراً واسعاً في الشرق الادنى القديم. وشيد له العراقيون القدماء معبداً في مدينة اور عرف بمعبد الافراح. اما في سورية فقد اختصت به مدينة حران كما اختصت به مدينة اريحة في فلسطين. وتروي الاساطير السومرية[٤٧] ان الاله نانا ولد من آله الجو انليل وآلهة الجو ننليل وتزوج هو من الالهة ننكال ورزق منها بولد سمّي اوتو (الشمس). والاله اوتو هو الذي يضيء الدنيا في النهار اثناء رحلته اليومية من الشرق الى الغرب مثلما يضيء ابوه نانا الدنيا في الليل اثناء رحلته في قفّة عبر السماء. واشتهر آله القمر بالحكمة وشؤون العدل.

وانتقلت عبادة القمر الى الكنعانيين باسم يرح[٤٨]. ونسبوا له زوجة هي الالهة نيكال وبنوا لها معبداً فخماً في مدينة اريحة. وتشير نصوص اوغاريت الى آله باسم شهر او سهر[٤٩] سادت عبادته بين الآراميين. ويذكر ان موسى نبي العبرانيين الذين اعتنقوا عبادة يهوه تزوج في شبه جزيرة سيناء من بنت كاهن مدينة مدين الذي كان يعبد يهوه[٥٠]. وكان هذا الاله في الاصل هو آله القمر الذي عرف بين عرب الجنوب باسم ود. وكان اهل مدين يقدمون له القرابين والنذور في خيمة بسيطة.

وفي آسيا الصغرى عرف الحثيون هذا الاله بأسم ارما وعرفه الحوريون بأسم كوشح ولكن لا الحثيون ولا الحوريون اهتموا كثيراً بعبادته[٥١]. وعبد الفديون والزردشت القمر باسم فارونا[٥٢].

والمظهر الخامس لعبادة الطبيعة يتمثل بالعالم السفلي وما يتصل به من تقديس وعبادة لاله الموت. ففي الديانة السومرية كان هذا العالم مملكة تحكمها الالهة ايرشكيكال بالاشتراك مع زوجها زكال. وتروي الاساطير السومرية ان ايرشكيكال كانت في السماء ولكن الاله كر نزل بها الى العالم السفلي فصمم آله المياه انكي على انقاذها وبدأت المعركة بين الالهين ولكن نتيجة المعركة لم تعرف لان الرقيم الطيني لم يوضح ذلك. واغلب الظن ان الاله انكي هو الذي انتصر بدليل ما ورد في اساطير مماثلة اخرى. ففي اسطورة نزول عشتار الى العالم السفلي[٥٣] تنزل اينانا أم عشتار الى العالم السفلي لمقابلة اختها وعدوتها ايرشكيكال. وبعد ان تجتاز ابواب المملكة السبعة تقف عارية امام اختها آلهة الموت بحضور القضاة السبعة (الانوناكي) الذين يحكمون معها هذه المملكة. فيلقي هؤلاء القضاة عليها نظرة الموت فتموت ويبقى خادمها ننشيور حسب تعليمات سيدته بانتظارها لمدة ثلاثة ايام وثلاث ليالي. وفي اليوم الرابع ذهب الخادم لطلب النجدة من الالهة الاخرى فرفض انليل آله مدينة نبور ورفض نانا آله مدينة اور تقديم العون ولكن انكي آله مدينة اريدو بعث مع خادمين له بطعام الحياة وماء الحياة وطلب من الخادمين رش الماء على جثة اينانا ستين مرة وعند ذاك بعثت اينانا الى الحياة. وتروي الاساطير انها عادت الى الحياة ومعها زوجها دموزي في فصل الربيع حين كانت النباتات مخضرة من جديد بعد موتها في فصل الصيف. وقد خصصت مدينة كوتي المعروفة اليوم بتل ابراهيم لعبادة هذه الالهة وزوجها زكال[٥٥]. وسميت هذه المدينة بمدينة الاموات.

واغلب الظن ان الكنعانيين اخذوا هذه العبادة من السومريين في العراق فكان الاله موت[٥٦] عندهم يحكم العالم السفلي الذي ينزل اليه الاموات. وعرف هذا الاله عند الفينيقيين بأسم راشيف أي المدمر كما عرف باسم هوردن أي صاحب الحفرة أي القبر.

وفي مصر القديمة كان اوسيرس آله الموت[٥٧] يمارس وظيفة آله الشمس في عالم الاموات ويحاكم ارواح الموتى في قاعة العدل، وفي هذه القاعة تعقد المحكمة جلستها برئاسة اوسيرس الذي يظهر جالساً على عرش ويقف خلفه اولاده موريس وايزيس ونفشايس وتقف الى جنبه الالهة الثمانية المذكورة اسماؤهم في اسطورة الخليقة الخاصة بمدينة عين شمس. ويقوم انوبس بوصفه كاتب المحكمة بمساعدة نوت

باحصاء اعمال الميت ووزنها في ميزان فيضع قلب الميت في كفة ويضع ريشة تمثل الحقيقة في كفة اخرى ثم يعلن نتيجة الوزن فاذا حكم على الروح بانها مذنبة وأيد ذلك اعضاء المحكمة هجم عليها وحش له رأس تمساح واكلها. اما اذا كانت الروح محسنة في دنياها فتدخل في جنة أألو حيث تتمتع بالافراح والمسرات وتعيش على الشجرة المقدسة وتشرب الماء العذب غير ان كتاب الاموات يوصي بتزويد المتوفى بمقادير كبيرة من مؤنة الطعام والشراب والادوات.

وفي الديانة الاغريقية يحكم الاله هيدس وهو ابن الاله كرونوس (الزمن) والالهة ريا (الارض) وأحد الالهة العظمى في اولمبس[٥٨] العالم السفلي الذي تنزل اليه ارواح الموتى بالعدل. والاله هرمس هو رسول الالهة الاولمبية الذي يقود الارواح الى هذا العالم. وتروي الاساطير الاغريقية ان آلهة الحب افروديتي اشعلت نار الحب في قلب هيدس رغبة منها في اظهار سلطانها في العالم السفلي فاحب هيدس الالهة العذراء برسيفون[٥٩] بنت الالهة ديميتر من زوس فلما خطبها من ابيها لم يقبل ولم يرفض فذهب هيدس في عربته التي تجرها اربعة خيول سوداء اللون واختطف الفتاة من المرعى ونزل بها الى مملكته في عالم الاموات. ولم تسعد البنت في حياتها الزوجية ولم تأكل شيئاً طيلة مدة اقامتها معه. ولما علمت امها بخبر الاختطاف اوقفت نمو النباتات فذبلت الحقول والمراعي وصممت على استمرار الجفاف إلا اذا اعيدت اليها ابنتها فاضطر زوس الى ايفاد هرمس ليستدرك هيدس الامر ويعيد الفتاة الى امها قبل ان يموت البشر وتخسر الالهة النذور والقرابين. وقبل ان يوافق هيدس على اعادة الفتاة اقنعها بان تاكل قليلاً من الرمان. ولما اكلت من طعام الاموات اصبحت ملزمة بقضاء بعض شهور السنة وهي شهور فصل الصيف في العالم السفلي. واطلق الاغريق اسم الاله هيدس على مملكة الاموات تحت الارض ايضاً. وكانت الارواح في رأيهم تسكن في هذه المملكة في جنان خضراء اذا كانت محسنة في دنياها. اما اذا كانت مسيئة فمصيرها وادي الظلمات.

وهنالك آلهة اخرى كانت وظائفها تتشابه في الوطن العربي وفي بلاد اليونان واغلب الظن ان هذا التشابه هو نتيجة الاتصال الحضاري. ومن امثلة هذا التشابه ما ورد في اسطورة الخليقة عند السومريين وقدماء المصريين والاغريق. فالاسطورة السومرية[٦٠] تذكر ان نامو آلهة المياه الازلية هي اقدم الآلهة وانها خلقت آنو آله السماء وكي آله الارض وباتحادهما ولد انليل آله الجو ونليل آلهة الجو. ووجد انليل نفسه يعيش في بيت مظلم بين ابيه في السماء وأمه في الارض فتزوج ننليل وباتحادهما ولد انانا آله القمر ليضيء بيت والده في الليل وتزوج نانا من الآلهة ننكال فولد اوتو آله الشمس الذي اضاء الدنيا في النهار اكثر مما فعل والده في الليل.

وتذكر الاسطورة ان الآلهة ننكال ولدت ايضاً الآلهة اينانا (عشتار) والآلهة ايرشكيكال التي اختصت هي وزوجها نركال بحكم مملكة الاموات في العالم السفلي بما فيه من عفاريت وشياطين بينما تزوجت الآلهة اينانا من دموزي الذى يموت في كل سنة مرة واحدة في فصل الصيف ليعود الى الحياة في فصل الربيع. وتذكر اساطير اخرى ان انكي اله المياه تزوج ننكي الهة المياه وباتحادهما ولد مردوخ الذي اصبح سيد الآلهة في زمن حمورابي. وولد لمردخ ولد هو نابو اله الكتابة وامين مجلس الالهة عندما تعقد اجتماعاتها.

وتذكر الاساطير المصرية القديمة[٦١] ان نون اله المياه الازلية هو اقدم الارباب وهو الذي خلق اتوم آله الشمس الذي خرج من هذه المياه واستقر على تل الخليقة وعطس الاله اتوم فخرج منه شو آله الهواء وتفنوت آلهة المطر وباتحادهما ولد جيب آله الارض ونوت آله السماء وباتحاد هذين الاخيرين ولد الاله اوسيرس وزوجته ايزيس والاله سيث وزوجته نتايس.

وتروي الاساطير الاغريقية[٦٢] ان الارض والبحر والهواء كانت مختلطة ببعضها في بادىء الامر في عالم غير منتظم الشكل يحكمه الاله خوس بالاشتراك مع زوجته نوكس آلهة

الظلام وبعد زواجهما ولد الاله ايروبس فطلبا منه العون لانارة العالم فاغتصب عرش والده وحل محله ثم تزوج امه فولد ايثر آله النور وهميرا آلهة النهار وبزواج هذين الالهين ولد ايروبس آله الجمال وتعاون الاب والام والابن لخلق بونتس آله البحار وجيا آلهة الارض. ثم خلقت جيا اورانوس آله السماء وتزوجها فولد لهما عدد من العمالقة ذوي العين الواحدة والجبابرة ذوي المئة يد. ويطلق الاغريق على هؤلاء اسم التيتيان. وكان الاب اورانوس يخاف بأس اولاده فردهم الى باطن الارض وسجنهم فيها فاستنجدت جيا بالتيتيان ولبى كرونوس اله الزمن وهو اصغر الابناء نداء امه فتقاتل مع والده وقطع ذراعه بمنجل واستولى على ملكه وحكم الدنيا هو وزوجته ريا آلهة الارض. وقيل لكرونوس ان أحد أبنائه سيغتصب العرش منه مثلما فعل هو بأبيه فقرر افناء من يولد منهم فبلع ديميتر وهستيا وهيرا وبوسايدون وهيدس. ولما ولد الطفل زوس جاءت امه بحجارة ولفته كالمولود فابتلعه كرونوس بدلاً من الوليد زوس ثم اخفت الام طفلها زوس في كهف دكتيا بجزيرة كريت. ولما كبر زوس اعلن الحرب على والده واجبره على اخراج اخوته الخمسة الذين بلعهم وكذلك الحجارة التي القمتها له امه بدلاً منه فوضعت الحجارة في مهبط الوحي في مدينة دلفاي. واقتسم زوس هو واخوته حكم العالم فانتخب هو لحكم الاسماء والارض بالاشتراك مع زوجته هيرا واصبح بوسايدون آله البحر وهيدس آله العالم السفلي وهليوس آله الشعر والموسيقى والرقص وايرس آله الحرب وهنستوس آله النار وارتمس آله القمر واختص بالولادة والصيد واثنيا آلهة الحضارة وافروديتي آلهة الحب وهستيا آلهة الشؤون العائلية وديميتير آلهة الزراعة وهرمس رسول هذه الالهة الاولمبية ودليلاً للارواح في نزولها الى العالم السفلي.

يظهر مما تقدم ان نامو آلهة المياه الازلية عند السومريين تطابق الاله نون عند المصريين وان آنو آله السماء عند السومريين يطابق الالهة نوت عند المصريين والاله زوس عند الاغريق والاله جوبتر عند الرومان وان الالهة كي آلهة الارض عند السومريين تطابق الاله جيب عند المصريين والالهة ريا عند الاغريق وان انكي آله المياه في الديانة السومرية يطابق الاله تفنوت في العقائد المصرية والاله بوسايدون في العقائد الاغريقية. اما الاله نابو عند السومريين فيطابق الاله انوبس عند المصريين والاله هرمس عند الاغريق. اما الوظائف المتشابهة للالهة الاخرى فقد ذكرنا خصائصها في السطور السابقة. ونود ان نشير هنا الى وجود عدد آخر من الالهة الصغيرة ذات الاهمية الثانوية او ذات الطابع الاقليمي ولا نرى موجباً لذكرها نظراً لضعف صلتها بالموضوع.

الزواج بين الالهة صفة بارزة في الديانات القديمة ويتضح من اساطير الخليقة ان لكل آله ذي شأن عظيم في حياة اولئك الذين عبدوه في الوطن العربي وآسيا الصغرى وبلاد اليونان والرومان زوجة تشترك معه في مهام وظيفته. وجرت العادة ان يحتفل الناس بهذا الزواج المقدس في ايام معينة من السنة يقدمون فيها النذور والقرابين الى الالهة ويرافق ذلك القيام بمراسيم وطقوس خاصة. فالسومريون في مملكة اشنونا كانوا يحتفلون بزواج الاله باو بالالهة نورتا. وهناك ختم اسطواني[٦٣] عثر عليه اثناء التنقيبات الأثرية في تل اسمر بمحافظة ديالى يوضح تفاصيل هذا الزواج حيث نقشت عليه صورة سرير ينام عليه الاله والالهة في حالة زواج.

واحتفل السومريون ايضاً بزواج الاله دموزي بالالهة اينانا. واستمرت هذه الاحتفالات لدى الجزريين في العراق باسم تموز وعشتار. وكان الكنعانيون يحتفلون بزواج الاله ادون بآلهة عشتار وبزواج الاله عليان بعل بالالهة عناة في ايام خاصة تكثر فيها الافراح. وكان الحثيون يحتفلون بزواج آله الجو تشوب وآله الشمس ارينا. وفي مصر كانت الاحتفالات تقام في معبد ادفو تبركاً بزواج الاله حوريس بالاله ايزيس او متمور. وفي بلاد اليونان كان الناس يعيّدون في العهود التي سبقت الهلنيين بزواج اريادني. وفي العصور الهلنية كانت

الافراح تعم في عيد زواج الاله زوس والالهة هيرا وزواج الاله هيدس والالهة كور. واقتبس الرومان عادة الاحتفال بزواج الالهة من الاغريق.

وفي بعض الاحيان كان الملك او الكاهن الاعلى للمعبد ينوب عن الاله فيتزوج من فتاة كاهنة عذراء زواجاً حقيقياً. وارتبط هذا النوع من الزواج بالعقائد الدينية واصبح جزءاً من المراسيم الكهنوتية فالسومريون في العراق كانوا يحتفلون في اول يوم من السنة الجديدة التي تبدأ بشهر نيسان بزواج الاله دموزي والالهة اينانا. ويرشح كهنة المعبد في هذا اليوم فتاة عذراء نذرت نفسها لخدمة المعبد لتكون عروس الملك. وفي هذا الزواج يمثل الملك دور الاله بينما تمثل الفتاة الكاهنة دور الالهة.

والغاية من الزواج والاحتفال به هو التبرك بالسنة الجديدة لزيادة الانتاج الزراعي. وفي احتفالات اكيتو البابلية في رأس السنة الجديدة كان الناس في بابل يحتفلون بأفراح بعث مردخ (تموز) والتقائه بزوجته عشتار. وكان الملك البابلي الذي يمثل دور الاله مردخ يتزوج في اليوم العاشر من الأيام المخصصة لهذا العيد من كاهنة عذراء تمثل دور الالهة عشتار. وفي مصر كانت الافراح تقام احتفالاً بزواج الفرعون باعتباره حوريس من الالهة ايزيس او حتحور. وفي معبد زوس في مدينة طيبة بمصر كان الكاهن ينوب عن الاله زوس في زواجه من فتاة تنوب عن الالهة هيرا[٢٤]. وفي معبد الاله اتس في فريجية بآسيا الصغرى كان الكاهن نفسه يسمى اتس ويتزوج كاهنة تنوب عن الالهة سبيلة. وفي المهرجانات الاللوسية شملت الافراح مراسيم خاصة بزواج زوجة الرئيس الاعلى للدولة الاثينية بالاله ديونيسوس. وكانت الملكة في هذا العيد تقرب نفسها الى رمز الاله لتوحد الدولة الاثينية ولتزيد في رخائها. وكانت نساء اثينا في هذا اليوم يحملن رمز الاله ديونيسوس في مسيرة عامة لزيادة خصبهن.

هذه الاحتفالات والاعياد بزواج الالهة او من ينوبون عنها انبثقت كلها من الايمان بدور اله الخصب دموزي وشريكته اينانا (تموز وعشتار) في العراق وهي عقيدة تمثل الدورة الزراعية التي تزدهر في فصل الربيع وتذبل في فصل الصيف. وقد انتشرت من العراق الى اقطار اخرى في الوطن العربي كما انتقلت الى آسيا الصغرى وقبرص وجزر بحر ايجة وشبه جزيرة اليونان وصقلية وبلاد الرومان. وقد اتخذت صوراً مختلفة في التفاصيل ولكن الاساس هو واحد. ومن المحتمل ان تكون هذه العقيدة السومرية قد امتدت جذورها في عقائد عصر فجر التاريخ او عقائد اواخر عصور ما قبل التاريخ في العراق.

ويظهر من الدراسات المقارنة للديانات في العصور التاريخية في البلاد العربية وفي اقطار حوض البحر المتوسط غير العربية ان معابد الالهة الاناث كانت تمارس فيها اقوى التأثيرات في العواطف الدينية لانها تبعث شعوراً بالرقة والحنان لدى المؤمنين بها.

لقد لعبت ايزيس هذا الدور في مصر وفي بلاد الرومان ولعبته اثينة في بلاد اليونان. وقد تلعب الالهة الانثى دوراً مناقضاً لهذا فتظهر قاسية وترغب في سفك الدماء واثارة الحروب كالالهة هيرا التي سعت كما يقول هومر اكثر من مرة الى عرقلة السلم بين اسبارطة وطروادة. وقد تشجع الالهة الانثى على العفة والطهر في العلاقات الزوجية وقد تكون مصدراً للمراسيم الخليعة في بعض الاحيان كما في آسيا الصغرى وكريت وقبرص والجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان.

ومن اقدم الامثلة في العصور التاريخية عبادة الالهة الاناث اينانا (او عشتار) في اريدو وفي غيرها من المدن العراقية القديمة. وقد رفع الآشوريون من مقامها حتى اصبحت عندهم الثانية في الاهمية بعد آلههم آشور واعتبروها آلهة الحرب وسلحوها في مشاهدهم الفنية بالسيف وبالقوس والسهم.

وبالرغم من هذه التأثيرات العاطفية القوية في عبادة

الالهة الاناث فهي تظهر في معتقدات معظم الاقوام القديمة النازحة من شبه جزيرة العرب ثانوية الاهمية وتمثل منزلة ادنى من منزلة الاله الذكر ولعل هذه الظاهرة يمكن ان تفسر في بروز دور الرجال اكثر من دور النساء لدى تلك الاقوام. فالقمر هو الاله الرئيسي عند تلك الاقوام في دور بداوتهم. والاله ادد اورمانو او بعل هو الاله المعظم لدى الآموريين[٦٦] وورث الكنعانيون عبادته من الآموريين وسموه الاله ايل[٦٧] وقرنوه بزوجة سموها الالهة عاشرة. وانتقلت عبادة الاله بعل الى الآراميين باسم ادد او ريمون ونسبوا له زوجة سموها اتارغاتس[٦٨]. وعبد الآراميون عدداً آخر من الارباب الذكور مثل ايل وبعل وبعل شمين وعليان بعل. وفي العراق ورث الجزريون من السومريين عبادة الاله الذكر مثل آن وانليل وسن (نانا) وشمش (اوتو) وتموز (دموزي) وننكرسو وننورتا ونركال وآشور ومردخ ونابو وغيرهم.

وكثرت بين العرب المشركين عبادة الاله الذكر مثل هبل وسواع ويغوث ويعوق ونسر ومناف وسعد وجريش ورحب وذريح وعوض وعوف وقزح وغنم ونهم واسافة وذي الخصلة وذي الكفين وذي الشرى وذي الرجل والاقيصر ويعبوب والاسحم والشارق والعبعب والاشهل وعميانس وياليل والمنطبق وصلال واول. اما الاناث من الالهة فقليلة العدد جداً واهمها اللات والعزى ومناة ونائلة ورضي[٦٩]. واكتسب الاله يهوه وهو آله ذكر عند العبرانيين وخصوصاً في المناطق الشمالية صفات الاله بعل الزراعية[٧٠]. وتبرك العبرانيون باسم الاله بعل حتى انهم سموا اولادهم باسمه فالملك شاؤول مثلاً سمى ابنه اشبعل[٧١] أي رجل بعل والملك داود سمى ابنه بعل يداع[٧٢] أي بعل يعرف.

ويظهر من الاساطير المصرية القديمة ان معظم الارباب اهمية في شؤون البشر هم ذكور مثل نون اله المياه الازلية واتوم آله الشمس ويسمى رع او خفرع او حوريس ومثل اوسيرس اله الموت وحابي آله النيل وشو آله الجو وجيب آله الارض ومين آله الحياة العائلية وتحوت آله الحكمة والسحر وآمون الاله الخالق في طيبة وفتاح الاله الخالق في ممفس. ومعات آلهة الحقيقة. ومن الالهة الاناث ايزيس آلهة الامومة وحتحور آلهة الحب وفوت آلهة السماء وتفنوت آلهة الامطار ونايث آلهة الصيد.

وفي آسيا الصغرى نلاحظ اهمية متساوية بين الذكور والاناث من الالهة في منحوتات بوغاز كوي او في هاتو ساس[٧٣] وفي رسائل تل العمرنة التي تبادل بها ملوك الحثيين وملوك مصر.

وفي شبه جزيرة اليونان نجد ذكوراً اكثر من الاناث بين الالهة الاولمبية التي تحكمت بشؤون الكون والخلق اذ يقف زوس وهو آله ذكر على رأس المجموعة الاولمبية لانه آله الكون والرياح والامطار[٧٤] ويعاونه عدد من الارباب مثل يوسايدون (آله البحر) وهيدس (آله العالم السفلي) وهيلوس (آله الشمس والشعر) وابولو (آله الموسيقى) وايرس (آله الحرب) وهفستوس (آله النار) وهرمس (رسول مجمع الالهة). اما الاناث فهن ارتمس (آلهة الولادة) وديميتر (آلهة الزراعة) وهتيا (آلهة الحياة العائلية) واثينة (آله الحضارة) وافروديتي (آلهة الحب والجمال).

وتعلق الرومان كثيراً بجوبتر آله الامطار وبالمريخ آله الحرب وبزحل آله الزراعة وبعطارد آله التجارة وبهركليس آله الافراح. وهؤلاء جميعاً هم ارباب ذكور. اما الالهة الاناث مثل يونو آلهة الزواج ومنيرفا آلهة الحكمة وفينوس آلهة الحب والجمال وديانا آلهة الولادة فكن أقل شأناً.

ومما يجدر ذكره ان الوثنية القديمة تخلو من عبادة إلهة عذراء. والمألوف ان يكون لكل إله زوجة هي إلهة تساعده فيما يشرف عليه من شؤون الكون والحياة.

وتشير الدراسات المقارنة للديانات القديمة في الوطن العربي واقطار حوض البحر المتوسط المجاورة له على وجود شبه عام في الاساطير وبدء الخليقة وولادة الآلهة وزواجها وتشاورها في الامور المهمة والمراسيم الخاصة بدفن الاموات والعالم السفلي والقرابين والنذور والصلوات والاعياد والاحتفالات والاصنام والمعابد. ومع كل هذا توجد فروق في

التفاصيل. فالاساطير السومرية والجزرية والمصرية القديمة والاغريقية تشترك في العناصر الرئيسية لخلق العالم وولادة الآلهة وحروبها وعالمها السفلي وموت وبعث إله الخصب. وتشترك الاساطير السومرية مع الاغريقية في ذكر حادثة الطوفان[٧٥] كما تشترك الملاحم السومرية والاغريقية في التمجيد بمآثر الافراد للدولة. وتتشابه هذه الديانات الوثنية بالشرك والاعتقاد بآلهة متعددة تتصف بصفات بشرية وبالخلود وبالموت المؤقت السنوي لإله الخصب. غير ان بعض الديانات في الوطن العربي افردت عبادة خاصة بإله معين وسط الاتجاه العام للشرك كتفريد اخناتون للإله اتون وتفريد حمورابي للاله مردخ وتفريد موسى للاله يهوه ولا نجد اثراً لهذا التفريد عند الحثيين والحوريين والاغريق والرومان. وفي بعض اقطار الوطن العربي القديمة اتصف رئيس الدولة بالقدسية لانه يمثل الاله على الارض كما في العراق وفي بعض الاحيان بالالوهية كما في مصر[٧٦]. اما الاغريق فلم يضفوا أية صفة مقدسة او إلهية على حكامهم وملوكهم اثناء حياتهم ولكنهم عبدوا ابطال تاريخهم بعد موتهم. اما الرومان فقد ادرجوا اسم بعض اباطرتهم في قائمة الآلهة وكانوا ينشدون من وراء ذلك هدفاً سياسياً هو الابقاء على ولاء الولايات للامبراطورية وتوطيد دعائم الحكم الروماني فيها. وهذه العبادة لم تستلزم تقديم الصلوات. وعبادة الاباطرة كانت في جوهرها تعني احاطتهم بمظاهر التعظيم والتكريم مع المبالغة في هذه المظاهر.

وتتصف الآلهة في عموم المعتقدات الدينية القديمة بالعدل والخير والرحمة وحماية الافراد والدولة من الاخطار ومع ذلك تظهر في البعض منها قوى الشر والدمار في العواصف والفيضانات والزلازل والامراض والقحط. وكانت العقيدة الدينية لدى القدماء قوة اجتماعية وسياسية وهي الاطار العام لكل علاقة اجتماعية ولكل تنظيم عائلي وحكومي وظلت هذه العقيدة محافظة على جوهرها في اقطار الوطن العربي بينما بدأت التيارات الفلسفية الاغريقية تدك قواعدها منذ عصر بركلس في القرن الخامس قبل الميلاد ولذلك كانت علاقة الفرد بالآلهة وتعصبه لها اقوى في الوطن العربي مما كانت عليه في بلاد اليونان ففي بعض اقطار الوطن العربي كان الفرد يوصف عبدالاله ومثال ذلك عبد مناف وعبدالعزى اما عند الاغريق فان غضب الآلهة لا ينصب على الفرد بل على المجتمع كله ويتجنب الاغريقي هذا الغضب بمراسيم التطهر والقرابين والترانيم.

ان تسمية الطفل بأسم الإله كانت شائعة في الوطن العربي لينال المولود بركات الآلهة والامثلة على ذلك كثيرة منها نرام سن وآشور بانيبال وشمي ادد وآشور ناصر بال في العراق وعليا بعل في سورية وهاني بعل (هانيبال) في قرطاجة وامنحوطب واخناتون ورعمسيس في مصر وفعل الحثيون والاغريق مثل ذلك وسموا اطفالهم باسماء الآلهة او اسماء مركبة منهن اسماء الآلهة مثل تلبينو في الاناضول ومثل ديمتريوس وابولو دورس وهيرا دوتس في بلاد اليونان.

وهنناك شبه عام في عقائد القدماء بشأن الآخرة وبشأن استمرار وجود الروح بعد الموت في الوطن العربي والاقطار المجاورة له. وقد وصف بعضهم كالسومريين عالم ما بعد الموت بعالم مظلم ومرعب وكئيب لا فائدة فيه يقع تحت الارض ويحكمه زوج من الآلهة وله حرس خاص. ويهم هذا العالم السفلي برأي السومريين الإله نركال وزوجته ايرشكيكال وبرأي الكنعانيين الإله موت وبرأي الفينيقيين الإله راشيف اوهورون وعند المصريين الإله اوسيرس وعند الاغريق الإله هيدس.

وفي مجال النذور والقرابين نلاحظ ممارسات متماثلة في الوطن العربي ومجموعة الجزر الايجية وبلاد اليونان والرومان من حيث النوع والغرض ومراسيم التقديم، ففي العهود الاولى نجد حيوانات مختلفة وحشية واليفة تقدم الى المذابح وقدمت نذور غير دموية كالحبوب الغذائية والفواكه والعسل والزيوت واللبن ومنتوجاته.

وكان تقديم الخمور للآلهة في المعابد مباحاً في المناسبات الدينية فالإله شمش كان يشترك مع المتعبدين في تناول الخمرة

في الاعياد الدينية. ويذكر كتاب العهد القديم ان الإله يهوه كـان يشرب الخمـرة(٧٧). ونلاحظ نفس الشيء في عبـادات السومريين وقدماء المصريين والاقوام الوافدة من شبه جزيرة العرب. وكان هيدس إله العالم السفلي عند الاغريق يفضل الخمرة على غيرها من النـذور(٧٨). وكان الاغـريق في اعياد ديونيسوس يشاركون الإله باخوس في شرب الخمرة ويسرفون في شربه.

وفي اقطار الوطن العربي كان كهنـة المعابـد يحرقـون البخور لغرض التطهر عند تقديم القرابين ولم يعرف الاغريق هذا الشيء إلا بعد العصر الهوميري وتعلموه من بابل ومن غيرها. وكانت الحيوانات المفضلة للذبح قرباناً للآلهـة هي الاكبـاش والابقار والثيـران والماعـز والغزلان والابـل. اما الخنازير فقد حرم اكل لحمها في المجتمعات الجزرية كما حرم ذبحها للآلهة. ولكن الاغريق كـانوا يـأكلون لحمه بصـورة اعتيادية ويذبحونه للآلهة. اما الخنزير البري فكان محرماً اكل لحمه وذبحه في معابد المستوطنات الاغريقية في جزيرة كريت وآسيا الصغرى وبلاد اليونان نفسها. ان اكثر القرابين خطورة في تاريخ الديانات القديمة هي القرابين البشرية. وقد عرف هذا النوع في بلاد اليونان في عهد الاخيين ويذكر هومر ان الملك اغا ممنون ذبح بنته اخجينيا قرباناً لـلإله زوس لتهب الرياح الساكنة وتدفع السفن الشراعية الاغريقية في طريقها الى طـروادة. وقـد أثـار الملك بعمله هـذا غضب زوجتـه كلتمنسترا فانتقمت منه. وكان الاغريق يقدمون قرباناً آدمياً الى الإله زوس اذا اصابهم قحط شديد(٧٩). ويذكر ان بعض الافراد الرومان قدموا انفسهم قرابين للآلهة واستمرت هذه العـادة حتى نهاية القـرن الاول للميـلاد اذ صـدر في سنـة ٩٧ميلادية قانون بتحريمها. ولم تمارس عادة ذبح البشر قرباناً للآلهة في العراق القديم قط.

وفي بعض الاحيان كان القربان يقدم للآلهة فديةً لحياة مذنب ارتكب ذنباً والآلهة تقبل ذلك وتصفح عن ذنب المذنب وفي حالات اخرى كـان القربـان يقدم فـديةً لحيـاة مريض مشرف على الهلاك(٨٠). وهناك نوع آخر من القرابين تعرف بقرابين القسم. وقد عرف في بعض اقطار الوطن العربي ونقله الاغريق عنهم الى بلادهم فعنـدما يـذبح الحيـوان بعد اداء القسم يقول الطرفان المتعاهدان او المتعاقدان ان مصير هذا الحيوان المذبوح سيكون مصير كل من يخالف قسمه. وعلى سبيل المثال نـذكر القسم الـذي أداه ماني ايلو حـاكم ارباد للملك الآشوري ادد نيراري. اذ قال بعد ان ذبح كبشاً: هذا الرأس ليس رأس كبش بل رأس ماني ايلو وابنائـه ورجالـه العظام وبني قومه فاذا خالف ماني ايلو قسمه بقطع رأسه مثل رأس هذا الكبش(٨١).

اما الاغريق فكانوا يذبحون الحيوان ويقولون ان نفس المصير يلقاه كل من يحلف زوراً. ويسكبون الخمرة من اناء ويقولون ان من ينكث قسمه سيفرغ دماغه كما تفرغ الخمرة من هذا الاناء(٨٢). وهناك غرض آخر من الضحية استخدم فيه القربان للفأل والتنبؤ بالغيب فبعد ان يذبح الحيوان ينظر السحرة الماهرون في كبده واحشائه لتفسير مستقبل الانسان. ان هذا النوع من القرابين كان معروفاً في الوطن العربي. اما في بلاد اليونان فلم يكن معروفاً قبل ايام هومـر بل تعلمـه الاغريق من البابليين وغيرهم.

ان استخدام الكهوف والملاجىء الصخرية، والاماكن المرتفعة في الهضاب والجبال هو ظاهرة اشتركت فيهـا اقطار الـوطن العربي والاقـطار المجاورة لـه. ففي العراق لم تكن المعابد معروفة في العصور الحجرية القديمة لان الناس كانوا يعبدون آلهتهم على قمم الجبال او في الكهوف او بالقرب من الينابيع وسواحل الانهار ثم في البيوت الخاصة. وعند قدماء المصـريين كـانت الينـابيـع والجبـال تؤلـه او تتخـذ امـاكن للعبادة(٨٣). وعبد الاموريون عموداً كانوا يقيمونه في الكهوف بجـوار مذبـح من الحجر(٨٤). وأخـذ الكنعانيـون كثيراً من العقائد الـدينية ممن سبقهم من الامـوريين مثـل العبادة في الاماكن المرتفعة(٨٥) وكان عندهم مجمع للآلهة فوق جبل عال يقع في شمال البلاد يعرف باسم ايليم أي المقدسين(٨٦) وأخذ العبرانيون من الكنعانيين مجموعة من الـطقوس والمـراسيم القديمة التي شملت عبادة الاعمدة في الاماكن المرتفعة. واتخذ

الحثيون من المرتفعات الصخرية مثل يازيليكايا اماكن للالتقاء بالارباب واكثر الجبال قدسية لدى الحثيين هو جبل حازي المعروف عند الاغريق بجبل كاسيوس الذي يمتد على سواحل البحر المتوسط الشمالية الشرقية وفي الجزر الايجية وجدت اقدم المخلفات الدينية في الكهوف مثل كهف امنسوس الذي ذكره هومر في الالياذه حيث كانت الآلهة ايليثيا تعبد منذ العصر الحجري الحديث وحتى بداية العصور الميلادية(٨٧). ومن الكهوف المقدسة الاخرى عند المينونيين في جزيرة كريت كهف نحرو وكهف ايدا وكهف كاماريس وكهف دكتيا. وفي العهد المينوني المتوسط ظهرت العبادات فوق الجبال مثل جبل جوكتاس القريب من كنو سوس(٨٨). وفي الكهوف وعلى قمم الجبال عبد الايجيون الاعمدة والاشجار والآلهة الام وآلهة الجبال وآلهة الحرب ولا يعرف ما اذا كانت هذه الارباب جميعها آلهة واحدة ذات وظائف متعددة او انها آلهة مستقلة. اما في شبه جزيرة اليونان فقد نشأت الديانة المايسينية من الديانة المينونية او انها ظهرت بصورة مستقلة ولكنها كانت قوية الصلة بها من جوانب كثيرة في العصور التي سبقت استقرار الهلنيين. وما نعرفه عن معابد قمم الجبال ازداد بعد الحصول على صورها المنقوشة على قطع الحلي التي اكتشفت في مواقع الآثار في جزيرة كريت وفي مدينة مايسيناي. وفي هذه الحلي تظهر الجدران المحيطة بالمعبد وفي كثير من الاحيان يمثل المعبد بباب حجري تنتشر فوقه اغصان مورقة ذات ثمار وغالباً ما يظهر عمود واقف في المشهد واحياناً يحل محل العمود حجر منتصبة او جبل مرتفع، ان الاعمدة كانت احياناً تجسيداً للالهة او رموزاً لها. وقد وصلتنا من مخلفات الآثار في كريت ومايسيناي مشاهد كثيرة لأوثان بهيئة اعمدة ترمز لإله وقد نرى بين وثنين من هذا النوع عابداً يرفع يديه الى السماء في حالة دعاء. ويتضح من هذا ان عبادة الاوثان وتقديسها كانت من الامور البارزة والسائدة في العصور المينونية والمايسينية(٨٩).

اما المعابد بمعناها الديني الكامل أي بوصفها مباني مشيدة مستقلة خاصة بامور العبادة كالصلاة وتلاوة الترانيم والمراثي وتقديم النذور والقرابين واقامة الاحتفالات والافراح فلم تظهر بين الجزريين الغربيين ولا في الجزر الايجية ولا في شبه جزيرة اليونان بل ظهرت في العراق(٩٠) في عصر حلف ويعود تاريخها الى نحو سنة ٤٨٠٠ قبل الميلاد ان لم يكون ظهورها قد بدأ في قرية الصوان قبل هذا التاريخ. ففي انقاض قرية كورا في محافظة نينوى وجد المنقبون بقايا معبد في الطبقة التاسعة عشرة يتألف من عدة غرف اكبرها هي غرفة العبادة التي بلغت مساحتها ١٥ر٨×٣متراً. وبنيت على جانبي هذه الغرفة غرفتان صغيرتان وثلاث غرف اخرى الى الجنوب منها. ووجدت في النهاية الشرقية من غرفة العبادة دكة المذبح التي خصصت للنذور والهدايا والاضاحي التي تقتضيها الطقوس الدينية ويستدل على ذلك من وجود مثيلات لها في معابد العصور التاريخية. اما الضلع الشمالي من هذه الغرفة فقد توسطته حفرة المحراب لعرض تماثيل الآلهة التي يقف امامها المتعبدون. اما المدخل الرئيسي للمعبد فكان في الجدار الغربي الطويل. والقادم من الباب الرئيسية الى هذا المدخل يمر في غرفة صغيرة ثم يدخل ساحة مكشوفة ثم يدخل غرفة العبادة بعد ان يدخل غرفة انتظار.

وفي قرية الاربجية في محافظة نينوى اكتشفت بعثة اثرية انكليزية(٩١) معابد او مزارات مستديرة الشكل كانت تعلوها قبة وتتصل بمدخل مستطيل الشكل. وتعود هذه المعابد الى عصر حلف. وكشفت مديرية الآثار والتراث العراقية(٩٢) في جنوب القطر عن بقايا اقدم المعابد في الطبقة السابعة في اريدو. ويعود هذا المعبد الى عصر العبيد ويرقى زمنه الى نحو ٤٥٠٠ قبل الميلاد. ويظهر ان هذا المعبد شيد باللبن على مصطبة صغيرة وطليت جدرانه بطلاء ابيض اللون من الجص ويتألف من غرفة عبادة رئيسية مستطيلة لاقامة الشعائر الدينية وفي احدى نهايتيها شيدت دكة المذبح وقدمة القرابين وبنيت على كل جانب منها خمس غرف. وكان الزائر للمعبد يرتقي سلماً من تسع درجات صغيرة ثم يدخل من غرفة انتظار الى

غرفة العبادة. وظهرت في هذا العصر معابد اخرى في شمال وجنوب العراق ثم كثرت في العصور اللاحقة وشيدت الى جوارها الزقورة اعتباراً من عصر الوركاء.

وتتصف المعابد العراقية في دور اكتمالها بعدة خصائص اهمها بناء جدران المعبد الرئيسية نحو الاتجاهات الطبيعية الاربعة وتقوية الجوانب الخارجية بالدعائم وبناء المدخل الرئيسي في الضلع الطويل وبناء دهليز يوصل بين المدخل والساحة المكشوفة التي تنتهي بغرفة انتظار ثم بغرفة العبادة حيث يوجد المحراب الذي توضع فيه اصنام الآلهة وحيث توجد قدمة القرابين ودكة المذبح. وفي بعض الاحيان وجد في ساحة المعبد بئر او حوض ماء استخدم لاغراض التطهر المطلوبة في بعض المراسيم. وتمتد على اطراف الساحة المكشوفة غرف لايواء تماثيل الآلهة الاخرى او لحفظ السجلات المهمة او لاقامة الكهنة او لخزن حاجات المعبد. ومما يلاحظ في هذه المعابد ان جميع الابواب في اغلب الحالات كانت تنتظم على محور مستقيم بحيث يتمكن الزائر من رؤية اصنام الآلهة التي هي في المحراب.

وبنيت المعابد لأول مرة في فلسطين في العصر الحجري المعدني[٩٣]. ويظهر من بقايا المعابد في اريحة وتل الجزر ومجدو انها كانت مستديرة الشكل. واستخدم الاموريون في بلاد الشام التلال المرتفعة لعباداتهم وأخذ الكنعانيون منهم التعبد في الاماكن العالية ولكن في اوائل الالف الثالث قبل الميلاد بنوا معابد صغيرة من غرفة واحدة لها باب في الضلع الطويل وفيها مذبح صخري ووثن بهيئة عمود او شجرة ترمز للإله. وفي بعض المعابد وجدت آثار حوض ماء ومصاطب كان المتعبدون يغسلون عليها اقدامهم قبل الصلاة. وكان الكنعانيون يسمون المعبد بيت الإله[٩٤].

وفي مصر ظهرت المراحل الاولى لتأسيس المعابد في العصور التي سبقت قيام السلالات ولكن المميزات الرئيسية التي تجعل منها اماكن خاصة بالعبادة ظهرت واضحة في عصر الاهرام حيث بني المعبد الى جوار الهرم لعبادة الفرعون وبنى معبد آخر في نهاية الطريق الذي يوصل بين الهرم ومقر الملك. ومما يلاحظ على معابد عهد المملكة القديمة انها كانت بسيطة في مظهرها وتختلف عن المعابد التي شيدت في عهد الامبراطورية فالمعابد القديمة بنيت وسط فناء واسع ويحيط بها ممر تشرف عليه الغرف وأبرز شيء في هذا الفناء الواسع او الساحة المكشوفة هو رمز إله الشمس الذي يتخذ شكل مسلة تقوم على قاعدة عالية. ويوجد بالقرب من المسلة مذبح فخم توضع فوقه النذور والهدايا. وفي عهد الامبراطورية ازدادت النقوش والزخارف والاعمدة والتماثيل واضيفت مباني جديدة، واحسن مثال على معابد هذا العصر هو معبد آمون في الكرنك[٩٥] الذي يتألف من برجين يقعان امام المعبد ويمتد وراءهما ممر طويل وضع في كل جانب منه عشرون تمثالاً لحيوان خرافي له رأس الكبش وجسم الاسد. وكان هذا الحيوان يرمز الى الإله آمون. وينتهي الممر ببرجين آخرين يتوسطهما مدخل المعبد. وتنتشر على سطوح البرجين نقوش جميلة في نحت بارز وكتابة هيروغليفية تشيد باعمال الملك الحربية. وتمتد بعد المدخل ساحة مكشوفة تنتهي ببرج آخر تأتي بعده قاعة الاعمدة الخاصة بالاحتفالات. وفي نهاية هذه القاعة يوجد الضريح الذي يأوي صنم المعبود.

وفي آسيا الصغرى بنى الحثيون في بوغازكوي (هاتوساس) معابد كاملة بالحجارة الضخمة لاغراض العبادة وفي اماكن اخرى لتكون مراكز رسمية للخدمات الحكومية ولأمور الدين[٩٦]. ومعابد الحثيين منقول الكثير منها من معابد قدماء العراقيين ولذلك فهي تشبه المعابد العراقية القديمة من حيث بناء الغرف حول ساحة مركزية مكشوفة إلا انها تختلف عنها في مكان الضريح او غرفة العبادة. ففي العراق يدخل الزائر الى هذه الغرفة من الفناء المركزي بعد اجتياز غرفة انتظار صغيرة تقع على نفس المحور بحيث يستطيع الزائر رؤية اصنام الآلهة التي في المحراب من الساحة المركزية. اما في

المعبد الحيثي فكان الدخول الى الضريح يتم من غرفتين متداخلتين جانبيتين ولذلك لا يستطيع الزائر مشاهدة تماثيل الآلهة وهي في المحراب إلا من الثقوب الموجودة في الجدران الفاصلة. واعتبر الحثيون مثل غيرهم في الوطن العربي بناية المعبد وما فيه ذات صفة مقدسة وعينوا الكهنة لرعاية اصنام الآلهة فيها.

وفي الجزر الايجية عامة وجزيرة كريت خاصة لم تكن المعابد الكاملة التي تأوي اصنام الآلهة معروفة في عصور ما قبل التاريخ المبكرة باستثناء معابد الدور الخاصة والمعبد الذي وجدت مخلفاته في كورنيا. اما المعابد الكبيرة ذات الاعمدة فقد شيدت في كل القصور الكريتية في العهود المينونية المتأخرة. وأبرز شيء في هذه المعابد هو الوثن الذي يأخذ هيئة عمود يوضع في وسط احدى القاعات الكبيرة ويحفر على سطح هذا العمود شكل فاس ذي حدين اتخذ رمزاً للإله. ووجد بجوار هذا الوثن مذبح للقرابين وحوض ماء للتطهر.

اما الاغريق في شبه جزيرة اليونان فقد عني الآخيون منهم ببناء القصور واهملوا بناء المعابد. اما الدوريون فقد اهتموا ببناء الاضرحة التي وجدت بقاياها فوق انقاض مباني العهود المايسينية[٩٧] ووضعوا في هذه المعابد أوثان بهيئة اعمدة مخروطية الشكل[٩٨]. وبمرور الزمن تطورت هذه الاضرحة القديمة بالاضافات التدريجية حتى اصبحت معابد فخمة لها سور وزاد عدد الاعمدة الامامية وبنيت اجنحة جديدة فاصبح الشكل الاساسي للمعبد مستطيلاً في واجهته الامامية طنف مسقف تسنده اعمدة عالية يقابله طنف آخر في مؤخرة المعبد بني لمجرد التناسق المعماري. وفي الفناء الداخلي شيد صفان من الاعمدة تركت بينها وبين بناية المعبد الرئيسية ممرات جانبية فاصبح المعبد محاطاً من جميع جوانبه باعمدة تحمل السقف وتريح الجدران وتكسب المعبد منظراً بديعاً[٩٩]. لقد كان لحكام القرن السابع قبل الميلاد تأثير قوي في تطور المعابد[١٠٠] اذ شيدوا المعابد الضخمة لاظهار عظمتهم ففي اثينة اعاد بزستراتوس بناء معبد الآلهة اثينة وشرع ببناء معبد فخم للاله زوس. ويعود معبد كورنث الى هذا العصر. وفي بداية القرن السادس قبل الميلاد اصبح المعبد الاغريقي كاملاً اذ وجدت فيه مقومات المعابد المتطورة من حيث العمارة والزخرفة والنحت والجمال.

ان استخدام الكهوف والاماكن العالية لاغراض العبادة ظاهرة مشتركة بين الجزريين في الوطن العربي وبين قدماء سكان الجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان ولكن الجزريين في اقطار الوطن العربي كانوا أسبق في هذا المجال. والشرق سبق ايضاً الغرب في بناء المعابد ويظهر ان الاغريق تأثروا في بناء اضرحتهم ومعابدهم وخصوصاً في اقامة الاعمدة الضخمة فيها بالمعابد المصرية لأن مصر كانت أقرب اليهم ولأن اتصالاتهم بها كانت أقوى. اما الصنم الذي وضع في المعبد للعبادة فقد ظهر في الوطن العربي قبل الغرب بزمن طويل وترجع اقدم النماذج الى عهد السومريين ان لم تكن اقدم من ذلك بينما فضّل الجزريون الغربيون والمينوفيون والمايسينيون تقديس الوثن بهيئة العمود او الحجارة الاسطوانية او المخروطية او جذع الشجرة قبل الاهتداء الى صنع التمثال وتأثرت الاصنام الاغريقية بكبر حجمها بالاصنام المصرية كما تأثرت في وضعها بمكان يواجه الزائر عند دخوله المعبد بالامثلة السومرية وبامثلة الجزريين. واتخذت بناية المعبد في الوطن العربي صنعة مقدسة لا تقل قدسية عن تمثال الإله حتى ان الكنعانيين اطلقوا على المعبد اسم بيت الإله. اما الاغريق فلم تظهر عندهم هذه القدسية للبناية نفسها بل بالغوا في فخامة وجمال وروعة مظهرها. ولعب المعبد دوراً مهماً وواسعاً في ديانات الوطن العربي القديمة ولذلك نجد الترانيم والمراثي والتراتيل والدعوات كثيرة في آداب الوطن العربي القديمة وقليلة في الآداب الاغريقية.

وتميزت المعابد في الوطن العربي وفي بلاد اليونان بوجود دكة المذبح وقدمة القرابين والنذور ولكن المذابح الاغريقية بذلت فيها من العناية الفنية والزخرفة ما جعلتها آية في الجمال. وكانت المعابد في الوطن العربي والجزر الايجية وشبه جزيرة اليونان المكان الطبيعي لاقامة الحفلات والمهرجانات

الخاصة بالاعياد الدينية وتقام فيها الافراح بمناسبة زواج الآلهة او زواج الملوك او الكهنة الذين يمثلونها كما تقام المآتم والمراثي على موت آلهة الخصب وبعثها في فصل الربيع. وفي كل ذلك سبقت اقطار الوطن العربي البلاد اليونانية بزمن طويل.

الهوامش

١ ـ التفريد هو مرحلة متوسطة بين الشرك والتوحيد لانه يتضمن الاعتقاد بوجود إله واحد دون نبذ عبادة الآلهة الاخرى أي ان ظاهرة تعدد الآلهة تبقى جنباً الى جنب مع عبادة إله معظم يحظى بالتكريم اكثر من غيره بينما ينكر الموحدون وجود آلهة اخرى مع الإله الواحد. فالاموريون في زمن حورابي مثلاً افردوا للإله مردخ مكانة خاصة بين الآلهة الاخرى. وافرد اخناتون عبادة خاصة بقرص الشمس (اتون) ورأى فيه مظهر الإله الواحد بينما احتفظ معظم المصريين بتعظيم الآلهة الاخرى. وانفرد الإله يهوه بعبادة خاصة زمن موسى الى جانب عبادة الاعمدة والاماكن العالية والافعى والعجل.

٢ ـ Braidwood,r. and Howe, B., Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan, 1960, pl. 16, Nos. 7—11.

٣ ـ Lloyd,s. and Safar, F., Tell Hassuna, JNES, vol.IV, No. 4, 1945, pl. xv111,

4— Kramer, S., Sumerian Religion, in Ancient Religions, Edited by Vergilius Ferm, 1950, p. 58.

٥ ـ نفس المصدر.

٦ ـ أي سيد كرسو وكرسو هي احدى محلات لكش. انظر طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ج١/ص٢٤٨ بغداد ١٩٥٢.

٧ ـ Gester, T., The Religions of the Canaanites, in Ancient Religions, 1950, p. 122.

٨ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 121.

٩ ـ وهي غير الآلهة التي عرفها البابليون باسم عشتار وعرفها العبرانيون باسم عشتوريت والاغريق باسم اشارت. انظر:

Ginsberg, T., Ugaritic Myths, Epics, and Legends, 1950, p. 122.

١٠ ـ هذه هي الصيغة الاغريقية للاسم. اما الاصل الارامي فيتألف من اسمين

هما عنار (عشتار) وعناة وتمثل هاتان الآلهتان عبادتين مختلفتين ثم اندمجتا. انظر: ANET, 1950, p. 129. وانظر فليب حتي تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ترجمة حداد ورافق. ج١/سنة ١٩٥٨ ص ١٨٧ هامش رقم٢.

١١ ـ انظر سومر لسنة ١٩٥١و١٩٥٢.

١٢ ـ Gurney, O., The Hittites, 1952, p. 136.

١٣ ـ Gurney, O., o. p.cit, p. 135.

١٤ ـ The New Century Classical Handbook, Edited by Catherine Avery, 1962, p. 530.

١٥ ـ Nilson, M. Greek Folk Religion, 1962, p. 6—7.

١٦ ـ The New Century Classical Handbook, 1962, p. 1156—1157.

١٧ ـ Ibid, p. 616—617.

١٨ ـ فريدمان، التنقيب عن الماضي، ترجمة احمد عيسى ١٩٦٠ ص ٢١ ـ ٤٠.

١٩ ـ في باديء الامر رفضت اينانا الزواج من دموزي إله الزرع وفضلت عليه الراعي انكيدو خلافاً لرغبة اخيها اوتو إله الشمس انظر:
Kramer,S., Dumuzi and Enkimdu, ANET, P. 31—42.
ولكن اوتو استطاع فيما بعد اقناعها فقبلت دموزي زوجاً لها. انظر:
Kramer, S., Cuneiform Studies and the History of Literature: Sumerian Sacred Marriage Texts, Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 107, No. 6, 1963, p. 490.

٢٠ ـ Kramer,S., o.p. cit., p. 490.

٢١ ـ Sachs, A., Tempi Program for the New Year's Festival at Babylon, ANET, 1950, p. 331—334.

٢٢ ـ فيليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ترجمة حداد ورافق ج١/ص ١٢٩.

٢٣ ـ Ginberg, H., Ugaritic Myths, Epics, and Legends: Poems About Baal and Anath, ANET,, p. 129—142.
وانظر: James, E., Myth and Ritual in the Ancient Near East, 1958, p. 127.

٢٤ ـ James, E., o.p. cit., p. 38—42.

٢٥ ـ Goetze, A., The Telepenus Myth, ANET, P.126—128.

٢٦ ـ من المحتمل ان تكون هذه المدينة هي مدينة هاتوساس عاصمة الحثيين.

٢٧ ـ Nilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 24—31.

٢٨ ـ هذا الاسم مشتق من الكلمة PLoutos اي صاحب المال وتروي الاساطير ان بلوتون هو إله العالم السفلي ويسكن تحت الارض في مخازن الحبوب الزراعية.

٢٩ ـ Kramer, S., Sumerian Mythology, 1961, p. 41.

٣٠ ـ Kramer, S., o.p. cit., p. 42.

٣١ ـ Kramer, S. , o.p. cit., pls, VII, i.x1.

٣٢ ـ Gaster, T., The Religions of the Canaanites, in Ancient Religions, Edited by Ferm, 1950, p. 123.

٣٣ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 123.

٣٤ ـ Wilson, J., Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts: The Creation by Atum, ANET, 1950, p.3.

٣٥ ـ Wilson, J., o.p. Cit, p.4.

٣٦ ـ Wilson, J., o.p. cit., p.8.

٣٧ ـ ابو بكر، عبدالمنعم، اخناتون ١٩٦١ ص ٧٢.

٣٨ ـ نفس المصدر ص ٧٤.

٣٩ ـ نفس المصدر ص ٧٦.

٤٠ ـ نفس المصدر ص ٨٠.

٤١ ـ Gurney, O., The Hittites, 1952, p. 139.

٤٢ ـ Gurney, O., o.p. cit., p. 140.

٤٣ ـ Gurney, O., o.p. cit., p. 139.

٤٤ ـ Encyclpaedia of Religion and Ethics, Edited by james Hasting, vol. v111 1964, p. 752—759.

٤٥ ـ Guerber, H., The Myths of Greece and Rome, 1927, p. 349—352.

٤٦ ـ سمى بعض الملوك ابناءهم باسمه تبركاً به مثل نرام سن حفيد سرجون الاكدي.

٤٧ ـ Kramer, S., Sumerian Mythology, 1961, p. 41.

٤٨ ـ Gaster, T., o.p. cit., P.123.

٤٩ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 123—129.

٥٠ ـ سفر الخروج ٣: ١، ١٨، ١٠ ـ ١٢.

٥١ ـ Guterbock, H., Hittite Religion, in Ancient Religions, Edited Ferm, 1950, p. 91.

٥٢ ـ Taraporewala, L., Mithraism, in Ancient Religions, 1950, p. 205—206.

٥٣ ـ Kramer, S., Sumerian mythology, 1961, p. 38.

٥٤ ـ Kramer, S., o.p. cit., p. 86—87.

٥٥ ـ سفر الملوك الثاني ١٧: ٣٠.

٥٦ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 122—123.

٥٧ ـ Mercer, S., The Religion of Ancient Egypt, in Ancient Religions, 1950, p. 37.

٥٨ ـ لم يبن الاغريق له معبداً لانه يقيم تحت الارض وسموه بلوتو أي الثروة لانه يمنح البشر الثروة الموجودة في باطن الارض .
انظر : Guerber, H., o.p. cit., p. 137—147, 167—168

٥٩ ـ وتسمى ايضاً باسم كور.

٦٠ ـ Kramer,S., Sumerian Mythology, 1961, p.74—75.

٦١ ـ Wilson, j., o.p. cit., p. 3—6.

٦٢ ـ Guerber, H., o.p. cit., p. 1—59.

٦٣ ـ Hook,S. , The Origins of Early Semitic Ritual, 1958, p. 16, pl. iib.

٦٤ ـ Farnell, L., Greece and babylon, 1911, p. 265.

٦٥ ـ Farnell, L., o.p. cit., p. 82.

٦٦ ـ Gaster, T., o.p. cit., p. 122.

٦٧ ـ Gaster, T., o.p. cit., p.121.

٦٨ ـ فيليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة رافق وحداد ص ١٨٧ هامش رقم٢ .

٦٩ ـ جواد علي: اصنام العرب. مجلة سومر مجلد ٢١ لسنة ١٩٦٧ ص٣ـ٤٦ .

٧٠ ـ سفر القضاة ٢ : ٢٢، ١٣ سفر ارميا ٣٢ : ٣٥ .

٧١ ـ سفر اخبار الايام الاول ١٨ : ٢٣ .

٧٢ ـ سف اخبار الايام الاول ١٤ : ٧.

٧٣ ـ Gurney, O., o.p. cit., p. 135—136.

٧٤ ـ NNilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 6—7.

٧٥ ـ Kramer, S., ANTET, p. 42—44.

٧٦ ـ **James, E., myth and Ritual in the Ancient Near East, 1958, p. 117—120.**

٧٧ ـ سفر القضاة ٩ : ١٣ .

٧٨ ـ Farnell, L., The Cult of the Greek States, vol. 1, 1903, p. 199.

٧٩ ـ Nilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 6—7.

08 — Farnell, L., Greece and Babylon, 1911, p. 242.

٨١ ـ Farnell, L., o.p. cit.,p. 248.

٨٢ ـ Wilson, J., ANET, p. 3—10.

٨٣ ـ سفر الخروج ٢٠ : ٢٥ سفر الملوك الاول ١٩ : ٤، ١٣ سف الملك الثاني ٣٥ : ١٤ .

٨٤ ـ Cook, S., The Religions of Ancient Palestine, 1908, p. 12—17.

٨٥ ـ Ginsberg, T., ANET, 1950, p. 129—142.

٨٦ ـ Nilson, M., The Minoan—Mycenaean Religion 1927, 54.

٨٧ ـ Evans, A., The Palace of Minos, 1,1921, p. 155.

٨٨ ـ Evans. A., Mycenaean Tree and pillar Cult, 1901, Figs. 12—14, 24,25.

٨٩ ـ Tobler, A., Excavations at Tepe Gawra, 1950, p. 46—47, pl. xLiV, b.

٩٠ ـ Mallowan, M., Twenty Years of Mesopotamian Discoveries, 1956, p. 3—4.

٩١ ـ Safar, F., Eridu, Sumer, Vol. 111, No. 1,1947, p. 10—106./

٩٢ ـ **Kenyon, K., Digging Up jericho, 1957; Macalister, A., The Excavations of Gezer, 1912; Engberg, m., and Shipton, G., Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery of megiddo, 1934.**

٩٣ ـ **Gaster, T., o.p. cit., p. 13 — 17.**

٩٤ ـ مرابط، محمود فؤاد، الفنون الجميلة عند القدماء ١٩٥٣ ص٢٥ ـ ٣١ .

٩٥ ـ Gurney, O. The Hittites, 1952, p. 144—156.

٩٦ ـ **Farnell, L., Greece and Babylon, 1911, p. 224.**

٩٧ ـ **Farnell, L., The Cult of the Greek States, vol. Iv, 1907, p. 149.**

٩٨ ـ Wycherley, R., How rhe Greeks Built Cities, 1949, p. 105—106.

٩٩ ـ Nilson, M., Greek Folk Religion, 1961, p. 86.

خالد احمد السامرائي

الرياضيات العربية واثرها على اوربا

افترض بعض المؤرخين بان العلوم ومنها الرياضيات قد بدأت في بلاد الاغريق، ولكن الحقيقة ان التفوق الاغريقي سبقته جهود علمية كبيرة في مصر وفي بلاد ما بين النهرين وغيرهما من الاقاليم، والعلم الاغريقي كان احياءً اكثر منه اختراعاً وذلك لأن اصول العلوم الرياضية ومبادءها قد وضعت في وادي الرافدين قبل ٤٠٠٠عام(١).

فقد رحل فيثاغورس(٢) الى بابل وانفق هناك اثني عشر عاماً يدرس الحساب والموسيقى ويظهر من هذا انه اطلع على ما صار يعرف بنظرية فيثاغورس التي كانت معروفة لدى البابليين(٣) كما ان عدداً من العلماء الاغريق كاقليدس(٤) وبطليموس(٥) وغيرهما عاشوا في الاسكندرية في مصر. فالبابليون(٥) والمصريون علموا الاغريق علوم الحكمة وحل المعادلات من الدرجة الاولى والثانية والثالثة، كما علموهم خواص حساب المثلثات بالنظام الستيني وهذه استعملها بطليموس على سبيل المثال في حساباته الفلكية.

ومهما تكن انجازات القرون الحديثة من العظمة والخطورة فان الانصاف التاريخي يقتضي ان نعد الالف الثاني ق.م في تاريخ العراق عصراً حافلاً بجهود الاختراع في الرياضيات، لانه كان البداية، وكانت بداية جبارة حقاً، والسبب في عدم تقدير هذه البداية العظيمة حق قدرها هو ان معرفة العالم الغربي بالرياضيات البابلية، حديثة العهد جداً.

اذ كان المعتقد عند مؤرخي الرياضيات الى زمن قريب ان واضع اصول الجبر هو الرياضي اليوناني ديوفنطس(٦)، لان العالم لم يكن يعرف شيئاً يعتد به عن الرياضيات البابلية فيما قبل ١٩٢٩م، حيث بدأ العلماء يكشفون النقاب عن حقائق رائعة في تاريخ العلوم من حيث اصولها وأسسها. اما كيف اثرت الكشوف البابلية في الشعوب الاخرى، فالمعروف ان براعتهم في الجبر قد نسيت تقريباً ولكنها عادت للظهور عند ارخميدس(٧) وهيرون(٨) وديوفنطس حين ظهرت بوضوح ثم اختفت مرة اخرى لعدة قرون حتى بعثها العلماء العرب من جديد. والدليل على ذلك ان اسم علم الجبر نفسه من أصل عربي ولم يقدر هذا الاختراع العربي في الغرب حق قدره الا فئة قليلة من العلماء.

ان مكانة العلماء العرب تتعين بما حققوه من تراجم الى اللغة العربية من مختلف اللغات الاخرى كالسريانية واللاتينية والهندية وغيرها، فحفظوا بذلك تراثاً ضخماً من العلوم، وتتميز مكانة العلماء العرب بما اضافوه وابتكروه من علوم مختلفة وجديدة كالجبر وعلم المثلثات وغيرها من المواضيع الكثيرة، والتي سنتناول بعضها باختصار في الصفحات القادمة.

شهد العصر الاول من الخلافة العباسية وخاصة في عهد المنصور والرشيد والمأمون حركة واسعة في الترجمة كانت

كلية التربية للبنات ـ جامعة بغداد

تجري بتشجيع وتعضيد من الخلفاء انفسهم. ففي عهد المنصور ترجم كتاب السند هند وهو مؤلف فلكي هندي، وفي عهد الرشيد ترجم العديد من كتب ارسطو في المنطق والقسم الاول لكتاب اقليدس «الاصول». وبنيت «دار الحكمة» (التي تنسب) بداياتها لعهد الرشيد وازدهارها في عصر المأمون - لتكون مركز علم ودراسة - وبعد فترة قصيرة اصبحت بغداد مركزاً للرياضيات بعدما كانت الاسكندرية مركزاً لها بالفترة الاقليدية اليونانية. وفي زمن المأمون ترجمت اجزاء اخرى من اصول اقليدس ومجسطي بطليموس والعديد من الكتب الرياضية والفلكية والعلمية الاخرى.

ان من ضمن العلماء العرب المشتغلين في بيت الحكمة الذي اصبح بعد ذلك مشرفاً عليها، الرياضي والفلكي محمد بن موسى الخوارزمي، ان هذا العالم الموهوب، الذي توفي بحدود (٨٥٠م) كتب الكثير من الاعمال في الرياضيات والفلك، واصبح اسمه معروفاً ومشهوراً في اوربا كشهرة اقليدس فيها. الى جانب الجداول الفلكية والرسائل والبحوث على الاسطرلاب والمزولة. فان الخوارزمي كتب كتابين احدهما عن الحساب والآخر عن الجبر لعبا دوراً مهماً في تاريخ الرياضيات[٩]. واحد منهما باق في نسخة وحيدة في ترجمة لاتينية مع تعديلات عربية. وعند ظهور الترجمة اللاتينية في اوربا، اطلقوا كلمة الخوارزمية على العمليات الحسابية وتعرف الآن كلمة الخوارزمية - عالمياً - على الطرق الخاصة مثل طريقة اقليدس في ايجاد القاسم المشترك الاعظم[١٠].

والكتاب الآخر بعنوان «الجبر والمقابلة»[١١] الذي اصبح عنوان كتابه وهو اشهر مصطلح معروف ونقصد به «الجبر».

من خلال حسابه، يقدم الخوارزمي نظامين من الارقام، احدهما يسمى بالارقام الغبارية وهذا الاسم جاء بسبب كتابتها على منضدة او لوحة من الرمل عند اجراء العمليات الحسابية، وهي الارقام المنتشرة في المغرب العربي بما في ذلك الاندلس ومنها دخلت اوربا وسميت بالارقام العربية (Arabi civdmerals) والأخرى تسمى بالارقام العربية - الهندية وهي التي انتشرت في الاقطار الاسلامية والعربية الشرقية.

لقد حدثت تغييرات في رموز الاعداد الى ان استقرت تلك الرموز نتيجة لتطور صناعة الطباعة.

فمثلاً ان كلمة صفر (Zero) دخلت اوربا بالشكل اللاتيني Zephirum من الصفر العربي (Arabic sifr) والتي هي ترجمة للكلمة الهندية Sunya والتي تعني «خال، وفارغ» لقد انتقل الصفر العربي الى الجرمان في القرن الثالث عشر بشكل (Ciffra) والذي منه نكون قد حصلنا على كلمتنا الحالية صفر Cipher[١٢].

ودخلت رموز الترقيم الجديدة اوربا عن طريق التجار، حيث كان لبعض المدن علاقات تجارية مع العالم العربي، مثل جنوا وبيزا وفينسيا وميلان وفلورنس في ايطاليا. كما ان لجزيرة صقلية دوراً رئيسياً ايضاً في هذا المجال، اضافة الى ما كان للاندلس من دور فعال ايضاً.

كما لعب التجار الاوربيون دوراً كبيراً في نشر نظام الترقيم العربي - الهندي في اوربا، فنرى مثلاً في القرن الثالث عشر ان فيبونكسي (١١٧٠ - ١٢٥٠م) وهو عالم رياضيات ايطالي قد نشر كتابه الشهير الحساب الحر بعد اطلاعه على الطرق العربية والهندية في الحساب وفيه تأثرٌ واضح بجبر الخوارزمي وجبر ابي كامل[١٣]. كما يقدم هذا الكتاب المصطلح العربي - الهندي لنظام الترقيم لأوربا. وبهذا فقد فرضت الارقام العربية الهندية نفسها فرضاً على اوربا وسادت على الارقام الرومانية التي كانت متداولة في القرون الوسطى.

اما كتاب الخوارزمي الثاني، فهو كتاب «الجبر والمقابلة» والذي كان مصدراً اساسياً اعتمد عليه علماء الرياضيات العرب، كما اخذ عنه بعض العلماء الاوربيين في القرون الوسطى وكان له تأثير على اوربا، وبقي هذا الكتاب مصدراً مهماً في الجامعات الاوربية حتى القرن السادس عشر[١٤].

ان اهمية هذا الكتاب تكمن في ان الجبر ـ بما انه علم عربي اوجده الخوارزمي لكن ذلك لا يعني ان الجبر لم يكن معروفاً عند العرب وعند غير العرب، بل بمعنى ان الخوارزمي جعل منه علماً منتظماً. فالخوارزمي قد خرج بالجبر من الحال التي عرفه فيها اليونان والهنود، والتي لم يكن يزيد على انها وجه من أوجه الحل في الحساب ـ من غير اسم خاص بها ـ الى المعادلة العامة التي هي أم المعادلات كلها واساس علم الجبر. ثم ان الخوارزمي اخرج علم الجبر من نطاق الامثلة المفردة وجعل منه نظاماً آلياً ذا قواعد مقررة ثابتة فإذا حللت باحدى قواعده مسألة حسابية، فان جميع المسائل المشابهة لتلك المسألة تجري مجراها في الحل على تلك القاعدة[15].

يقسم الخوارزمي الاعداد في كتابه «الجبر والمقابلة» الى ثلاثة انواع وهي مال ونرمز لها حديثاً بـ(س^2) وجذر ونرمز لها حديثاً بـ(س) ومفرد لا ينسب الى جذر او مال وهو الحد الخالي من (س) ثم يقسم المعادلات في كتابه هذا الى ستة انواع وهي:

١ ـ اموال تعدل جذوراً اي ان آس^2 = ب س
٢ ـ اموال تعدل عدداً اى ان آس^2 = ج
٣ ـ جذور تعدل عدداً اي ان ب س = ج
٤ ـ اموال وجذور تعدل عدداً اي ان آس^2 + ب س = ج
٥ ـ جذور وعدد تعدل اموالاً أي ان ب س + ح = آس^2
٦ ـ اموال وعدد تعدل جذراً اي ان آس^2 + ج = ب س[16]

وبهذا يكون الجبر قد اصبح علماً مستقلاً ومنفصلاً عن الحساب. ان من المميزات التي جاء بها هذا الكتاب هو ربط الجبر والهندسة، فقد حلت معادلات جبرية بطرقٍ هندسية. وقد مهدت هذه الطريقة الى تمكن علماء الرياضيات العرب من حل معادلات من الدرجة الثالثة او الرابعة بطرق هندسية، وذلك بتقاطع دائرة مع قطع مخروطي او تقاطع قطع مكافيء مع قطع زائد.

وقد تأثر العديد من العلماء العرب من الذين جاؤا بعد الخوارزمي بكتابه «الجبر والمقابلة» وتم تأليف عدد من الكتب الرياضية المماثلة لهذا الكتاب، والمضاف اليه كثيرٌ من المواضيع الاصيلة والمبتكرة.

فقد ترجم ثابت بن قرة (٢٢١ ـ ٢٨٨هـ) = (٨٣٥م ـ ٩٠٠م) العديد من الكتب ووضع كتاباً بحث فيه العلاقة بين الجبر والهندسة وحل بعض المعادلات التكعيبية بطرق هندسية.

واشتغل الكرخي (ت ١٠١٩م) (هو ابو بكر محمد بن الحسن الحاسب) بالحساب والجبر وعالج المعادلات السيالة من الدرجتين الاولى والثانية، كما عالج المعادلات من الدرجة الثالثة والرابعة.

اما ابو الوفاء اليوزجاني (ت ٩٩٨م) (محمد بن محمد بن يحيى بن اسماعيل العباسي) فقد كتب في القطع المكافىء وفي حلول هندسية لمعادلات من النوع:

س^4 = آ و س^4 + آس^3 = ب

اما الحسن بن الهيثم (٩٥٦ ـ ١٠٣٩م) فقد خلد اسمه في الرياضيات مع المسألة المعروفة باوربا ب(الحسن) وهي: لرسم من نقطتين معلومتين في مستوى لدائرة معلومة مستقيمات تتقاطع على الدائرة وتعمل زوايا متساوية مع الدائرة عند تلك النقطة.

تؤدي هذه المسألة الى معادلة من الدرجة الرابعة تحل بتقاطع القطع الزائد مع الدائرة.

وقد طبق الكرخي مبدأ المعادلة التربيعية لحل المعادلات من النوع:

آ س^2 + ب س = ح

ويحل عمر الخيام (١٠٥٠ ـ ١١٢٣م) المعادلة:

س^3 + آس^2 + ب^2 س + ح^3 = ٠

حلاً هندسياً ولتسهيل ذلك يمكن تمثيل طريقة الخيام بالرموز الحديثة بما يلي:

س^{٢} = ٢م ص

وعلى هذا تصبح المعادلة بالشكل:

٢م س ص + ٢ص + ب^{٢}س + ح^{٢} = ٠

وبما ان نتيجة المعادلة هي قطع زائد وان س^{٢} = ٢م ص قطع مكافىء فعند رسم هذين القطعين، فان الاحداثي الافقي (السيني) لنقطة تقاطع المنحنين يكون جذراً للمعادلة.

ان حل معادلة الدرجة الرابعة:

(١٠ − س^{٢}) (١٠ + س^{٢}) = ٨١٠٠

هو تقاطع المنحنيين

س^{٢} + ص^{٢} = ١٠٠ (دائرة نصف قطرها ١٠)

(١٠ + س)ص = ٩٠ (قطع زائد)

وحل بهاء الدين العاملي (١٥٤٧م ـ ١٦٢٢م) مسالة من النوع:

(س^{٢} + ص) [(١٠ − س) + $\sqrt{(١٠ - س^{٢})}$ = ح]

وهي معادلة من الدرجة الرابعة.

ان جميع هذه الحلول وغيرها مهدت الطريق امام علماء الرياضيات الأوربيين الى ان يجدوا حلاً جبرياً عاماً لمعادلات الدرجة الثالثة والرابعة. وبهذا الخصوص يقول هوارد ايفز في كتابه (مقدمة في تاريخ الرياضيات) «ان اكثر الانجازات الرياضية الخاصة للقرن السادس عشر على اغلب الاحتمالات هو اكتشاف الرياضيين الايطاليين الحل الجبري للمعادلات التكعيبية ومعادلات الدرجة الرابعة، وقد حل استاذ الرياضيات سيبون دل فو (١٤٦٥ ـ ١٥٢٦) في جامعة بولونيا بحوالي ١٥١٥ جبرياً المعادلة التكعيبية س^{٣} + آس = ب معتمداً في عمله على مصادر عربية في الغالب».

ان المتتبع لانجازات العلماء العرب في مجال الطريقة الرياضية لا بد له ان يثمن تثميناً عالياً الجهود العلمية الدؤوبة التي حققوها في ميدان التدوين الرمزي وذلك باستخدام اساليب مختلفة ومتطورة للتعبير عن الاعداد في الحساب، وابتكار اسلوب رمزي جديد للتعبير عن المفاهيم الجبرية.

ونقصد بالتدوين الرمزي مجموعة الطرق في كتابة المسائل الحسابية والجبرية وغيرها، والتعبير عنها بدقة باستخدام الرموز بدلاً عن استخدام الكلمات والجمل في عرض المسائل وحلها.

حدث تطور رياضي جديد في مجال التدوين الرمزي، حيث انتقل التدوين في علم الجبر من استخدام طريقة باسماء وهي طريقة فيها كثير من التعقيد، الى طريقة رمزية جديدة، يمكن اعتبارها اول محاولة علمية في التدوين الرمزي، ففي رسالة حسابية جبرية هي «كشف المحجوب في علم الغبار» لمؤلفها ابوالحسن بن محمد القلصاوي (ت ١٤٨٦م) محاولة فريدة في تدوين الجبر، ولما كان الجبر العربي يتألف من مفاهيم مثل الجذور والمال والشيء؛ وغير ذلك، اضافة الى الاعداد والكسور وما تحتاجه المعادلات.

فقد اختار القلصاوي للجذر التربيعي الحرف الاول (ح) من كلمة جذر ويضع الحرف فوق العدد للدلالة على الجذر التربيعي للعدد (١٧) فمثلاً:

٢ـجـ تعني ٢ و ٣ـجـ تعني ٣

ويستخدم الحرف ش وهو الحرف الاول من كل (شيء) للدلالة عن (س) الحديث، فمثلاً ٨ش تعني ٨س و٣ش تعني ٣س

ويستخدم الحرف م وهو الحرف الاول من كلمة (مال) للدلالة عن (س^{٢}) الحديث، فمثلاً ٣م تعني ٣س^{٢} و١٠م تعني ١٠س^{٢}

ويستخدم الحرف ك وهو الحرف الاول من كلمة (كعب) للدلالة عن (س^{٣}) الحديث، فمثلاً ٢ك تعني

٢ س^{٣} ٥^{ك} تعني ٥س^{٣}

واستخدم الحرف (ل) لرمز التساوي وحرف العطف لاشارة الجمع فمثلاً:

٢^{م} ٧^{ش} ل ٢٠ تعني ٢س^{٢} + ٧س = ٢٠

٣^{م}ل ٢^{ش} ٣٠ تعني ٣س^{٢} = ٢س + ٣٠

وبهذا يكون قد سبق العالم الفرنسي فرانسوا فيتا (١٥٤٠ - ١٦٣٠م) الذي ينسب اليه التدوين الرمزي في الجبر والذي من المحتمل انه كان قد اطلع على كتاب القلصاوي الذي تُرجم الى اللاتينية وأخذ عنه مبدأ التدوين الرمزي.

اما اشهر اعمالهم في المسائل السيالة، فكان حول النظرية التالية:

«من المستحيل ايجاد عددين موجبين صحيحين مجموع مكعبيهما هو المكعب لعدد صحيح ثالث».

فقد اعطى كل من الخيام والكرخي والعاملي برهاناً لها.

يمكن وضع هذه النظرية بالصورة الرمزية التالية:

س^{٣} + ص^{٣} = ع^{٣}

أي لا توجد اعداد صحيحة موجبة لكل من س، ص، ع تحقق هذه المعادلة، والصورة العامة لهذه النظرية هي:

س^{ن} + ص^{ن} = ع^{ن}

وتعرف هذه النظرية حالياً باسم العالم الرياضي الفرنسي بيري فرمات (١٦٠١ - ١٦٦٥م) حيث برهنها عندما = ٤

وهذا يبين سبق العرب في هذه القضية واثرهم الواضح فيها على اوربا.

اما العلم الثاني الذي يعتبر علماً عربياً فهو «علم المثلثات» فهو كعلم الجبر علمٌ عربيٌ، لان العلماء العرب اول من جعل منه علماً خاصاً مستقلاً عن علم الفلك. لقد برز العديد من العلماء العرب في علم المثلثات واشهرهم، عبدالله بن محمد بن جابر البتاني (٣١٧هـ/٩٢٩م)، وابوالوفاء اليوزجاني (ت٣٨٨هـ/٩٩٨م) وابن يونس المصري (ت١٠٠٨م) وغيرهم.

لقد بنى علم المثلثات العربي على دالة الجيب، وعن طريق العرب وصل علم المثلثات الى اوربا[١٨].

وبهذا الخصوص يقول هوارد ايفز «ان اصل كلمة جيب (Sine) هو غريب بحد ذاته، فقد سماها اريابهاتا[١٩] نصف الوتر (arika—jya) وكذلك وتر النصف (jua—ardha) وقد اختصر المصطلح بعد ذلك بالرمز وتر (jya) ثم اشتق العرب لفظ جيب(jiba) من (jya) ومن ثم كتبت بالرمز (jp) ثم جاء الكتاب اخيراً مستخدمين الرمز المجرد jp للكلمة العربية jiba (جيب) ثم حورت الكلمة عند ترجمتها الى اللاتينية الى ما يكافئها من Sinye ومنها رست الى كلمتنا الانكليزية الحالية (Sine)».

اما اسهامات العلماء العرب في علم المثلثات فهي كثيرة وعديدة، فقد وجد البتاني دالة الجيب وجيب التمام وجدولاً للظلال وبحث بالمثلثات الكروية واكتشف قانون جيب التمام للمثلث الكروي. اما ابوالوفاء اليوزجاني فقد ادخل دالة الظل والقاطع وقاطع التمام وحسب جدولاً للجيوب على فواصل ١٥° وكان صحيحاً بدقة لثمانية ارقام عشرية.

وعرف بشكل ما القوانين:

حا (آ + ب) = حآ حتاب + حاآ حاب

حاآ = ٢حا ٢ حتا ٢

٢ حا^{٢} = ١ - حتاآ

اما ابن يونس المصري، فقد توصل الى القانون الآتي في حساب المثلثات:

جتاآ جتاب = ١ [جتا (آ+ب) + حتا (آ - ب)]

وكان لهذا اهمية كبيرة قبل اكتشاف اللوغاريتمات عند علماء الفلك، اذ يمكن بواسطته تحويل عمليات الضرب الى جمع وفي هذا بعض التسهيل لحل المسائل الطويلة المعقدة. ان قوة اللوغاريتم الحسابية تقع في انه بواسطته يمكن تحويل عمليات الضرب والقسمة الى عمليات جمع وطرح بسيطة، ان اساس الفكرة متأتٍ من الصيغة السابقة، والتي كانت معروفةً جيداً في زمن نابير[٢٠]، وهناك احتمال كبير بان تفكير نابير قد ابتدأ من هذه الصيغة.

ومن ممهدات اللوغاريتمات ايضاً ما كتبه ابن حمزة المغربي (علي بن ولي) من رياضيي القرن العاشر للهجرة على المتواليات العددية والهندسية والعلاقة ما بين أسس المتواليات الهندسية واساسات المتوالية العددية، حيث من المعتقد ان هذه العلاقة قد اوحت الى نابير ايضاً في اكتشاف اللوغاريتمات، والتي يمكن تلخيصها كالآتي:

يقول ابن حمزة: «ان اي اساس أي حد في متوالية هندسية تبدأ بالواحد الصحيح يساوي مجموع أسس اساس الحدين اللذين حاصل ضربهما الحد المذكور ناقصاً واحداً».

ولتفسير ذلك، نأخذ:

المتوالية الهندسية ١، ٢، ٤، ٨، ١٦، ٣٢،..

والمتوالية العددية ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ...

فابن حمزة اعتبر ان حدود المتوالية الثانية هي أسس للاساس في حدود المتوالية الاولى، وهذا صحيح اذا زحفنا المتوالية العددية خطوةً الى اليسار، اي اذا ابتدأنا من الصفر، ان اساس المتوالية الهندسية هو (٢) فاذا اخذنا (١٦) نجد ان العدد الذي يقابله في المتوالية العددية هو (٥)، فاذا اخذنا عددين حاصل ضربهما (١٦) مثل ٢، ٨، فالعددان اللذان يقابلانهما في المتوالية العددية هما ٢، ٤ على التوالي، ان العدد الذي يقابل ١٦ يساوي ٢ + ٤ - ١ = ٥»[٢١].

ومن المواضيع الاخرى التي اشتغل بها العلماء العرب هي خواص الاعداد، فقد بحثوا في الاعداد المتحابة والتامة والزائدة والناقصة.

واشتهر ثابت بن قرة في ايجاده قاعدة الاعداد المتحابة لم يسبقه اليها احد، وقبل ان نأتي على هذه القاعدة، فانه من المفيد ان نذكر المقصود بالاعداد المتحابة.

يقال لعددين بانهما متحابان اذا كانت قواسم أي منهما مساوية للعدد الآخر.

فمثلاً، ان العددين ٢٨٤، ٢٢٠ متحابان، لان قواسم ٢٨٤ هي ١، ٢، ٤، ٧١، ١٤٢

وجموع قواسم ٢٨٤ هي ١ + ٢ + ٤ + ٧١ + ١٤٢ = ٢٢٠.

وقواسم ٢٢٠ هي ، ١، ٢، ٤، ٥، ١٠، ٢٠، ١١، ٢٢، ٤٤، ٥٥، ١١٠

ومجموع قواسم ٢٢٠ هي ١ + ٢ + ٤ + ٥ + ١٠ + ٢٠ + ١١ + ٢٢ + ٤٤ + ٥٥ + ١١٠ = ٢٨٤

اما قاعدة الاعداد المتحابة لثابت بن قرة هي:

اذا كانت ب = ٣ × $٢^{ن}$ - ١

ح = ٣ × $٢^{ن - ١}$ - ١

د = ٩ × $٢^{٢ن - ١}$ - ١

اعداد اولية[٢٢] ن اكبر من واحد

فان س = $٢^{ن}$ ب ح

ص = $٢^{ن}$ د

عددان متحابان

ولتحقيق ذلك عندما ن = ٢ ، نجد:

ب = ٣ × ٢^٢ - ١ = ١١

ح = ٣ × ٢^١ - ١ = ٥

د = ٩ × ٨ - ١ = ٧١

وهي اعداد اولية

اذن: العددان المتحابان هما:

س = ٢^٢ × ١١ × ٥ = ٤٤ × ٥ = ٢٢٠

ص = ٢^٢ × ٧١ = ٤ × ٧١ = ٢٨٤

بحث بهاء الدين العاملي(٢٣) في خواص الاعداد التامة والناقصة والزائدة ووجد طريقة مبتكرة لايجاد الاعداد التامة.

فالعدد التام: هو ذلك العدد الذي يساوي مجموع الاعداد المكونة له (عوامله)، فمثلاً، العدد ٦ هو عدد تام، لان عوامله هي ١، ٢، ٣ وان ١+٢+٣=٦.

والعدد ٢٨ عدد تام، لان عوامله هي ١، ٢، ٤، ٧، ١٤. وان ١+٢+٤+٧+١٤=٢٨.

والعدد الناقص: هو ذلك العدد الذي يكون أقل من مجموع عوامله فمثلاً، العدد ١٢ هو عدد ناقص، لان عوامله ١، ٢، ٣، ٤، ٦ وان ١+٢+٣+٤+٦=١٦ وهي اكثر من العدد.

والعدد الزائد: هو ذلك العدد الذي يكون اكثر من مجموع عوامله فمثلاً، العدد ٨ هو عدد زائد لأن عوامله ١، ٢، ٤، وان ١+٢+٤=٧ أقل من العدد.

لقد ابتكر العاملي طريقة لايجاد الاعداد التامة فيقول واذا اردت تحصيل عدد تام، وهو المساوي لاجزائه أي مجموع الاعداد العادّة له:

فاجمع اعداداً متوالية من الواحد على التضاعف، فالمجموع ان لا يعده غير الواحد فاضربه في آخرها فالحاصل تام».

الشرح:

المتوالية المقصودة هي المتوالية الهندسية التي اساسها ٢، وهي: ١+٢+٤+٨+١٦+٣٢+ .... (المقصود على التضاعف) فيقول العاملي اذا جمعت عدة حدود بدءاً من الواحد، وكان مجموع هذه الحدود عدداً اولياً (لا يعده غير الواحد) فان هذا المجموع مضروباً في العدد الاخير من هذه المجموعة يكون عدداً تاماً.

وطبقاً لهذه القاعدة، فالعدد التام الاول هو الواحد، اما العدد التام الثاني فنحصل عليه من:

١ + ٢ = ٣ وهو عدد اولي

ويكون العدد التام الثاني ٣×٢=٦ وهذا صحيح.

ونحصل على العدد التام الثالث من:

١ + ٢ + ٤ = ٧ وهو عدد اولي

٤ × ٧ = ٢٨ وهو عدد تام

ونحصل على العدد التام الرابع من:

١+٢+٤+٨+١٦ = ٣١ وهو عدد اولي

١٦ × ٣١ = ٤٩٦ وهو عدد اولي

وهكذا يمكن الحصول على الاعداد التامة.

اما في الهندسة، فان الدور المهم الذي لعبه العرب، والذي ما زال العالم مدين لهم بفضله هو الحفاظ على التراث الهندسي الاغريقي. ان الاعمال الهندسية للعرب كثيرةٌ نذكر منها ما قام به ابو الوفاء من البرهنة على كيفية وقوع رؤوس متعددة السطوح المنتظم على سطح كرته الخارجية. باستخدام الفرجال. كما ان الحل الهندسي لمعادلات الدرجة الثالثة والرابعة كان الصفة المميزة، اضافة لحل مسائل الدرجة الثانية هندسياً.

وكتب ابو الريحان البيروني (ت ١٠٥٠م) كتاباً في استخراج الاوتار فيه طريقة تثليث الزاوية، اما ثابت بن قرة فقد اعطى تعميماً لنظرية فيثاغورس والتي هي صحيحة لجميع المثلثات.

ان افضال العرب في مجال الهندسة انهم اهتموا بها حينما كانت مهملة عند الشعوب كلها فحفظوها من الضياع وناولوها للاوربيين في زمن باكر جداً، فقد اخذ الاوربيون الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ثم نقلوها الى اللغة اليونانية وظلوا يتدارسونها كما عرفوها عن العرب الى أواخر القرن السادس عشر حينما عثر الباحثون عام ١٥٨٣م على مخطوط من كتاب اقليدس باللغة اللاتينية.

وفي الختام نذكر ما كتبه هوارد ايفز في كتابه مقدمة في تاريخ الرياضيات عن الاسهامات العربية، حيث يقول:

«لم تقتصر مساهمة العرب في تطور الرياضيات على اسلوب واتقان بعض العلماء وانما الى الاصالة والعبقرية العالية التي قدموها في اعمالهم وبصورة خاصة في الجبر والمثلثات. لقد اختلف البعض في مدى اسهامات العرب هذه في تطور الفكر الرياضي الانساني، فبخس البعض حقهم وقال بان اعمالهم لم تكن الا ثانوية في كميتها وجودتها بالنسبة الى اعمال الاغريق او بالنسبة للكتاب المستحدثين. الا ان هؤلاء قد نسوا او تناسوا عدداً كبيراً من الانجازات في وقت كان العلم فيه متخلفاً في بقية انحاء العالم في ذلك الزمن. كما ان من جليل اعمالهم هو حفظ التراث العلمي الاغريقي والذي عن طريقهم نقل الى اوربا بعد العصور المظلمة».

الهوامش

١ ـ تاريخ العلم. جورج سارتون ـ الجزء الاول ـ مترجم ـ دار المعارف، مصر.

٢ ـ رياضي اغريقي، ولد في ساموس بحوالي ٥٧٢ق.م. أسس مدرسته المشهورة باسمه، له اعمال رياضية كثيرة، ومعروف حالياً بنظريته الهندسية.

٣ ـ المصدر ـ ١ ـ ص ٤١٧.

٤ ـ لا يعرف تاريخ ولادته او وفاته، كان استاذ الرياضيات بمدرسة الاسكندرية. له مؤلفات عديدة بالرياضيات اشهرها «اصول الهندسة» ويسمى اقليدس السكندري.

٥ ـ عاش بالاسكندرية بالفترة (٨٥م ـ ١٦٥م) وهو رياضي فلكي اغريقي بارز، اشهر مؤلفاته، كتابه المعروف عربياً المجسطي.

(*) يقصد بالبابليين جميع سكنة ما بين النهرين من سومريين واكديين وبابليين وآشوريين وكلدانيين.

٦ ـ هو من الرياضيين الاسكندريين البارزين في تطوير الجبر، يضعه المؤرخون في القرن الثالث الميلادي، كتب في الجبر والحساب.

٧ ـ ولد في مدينة سيركوس الاغريقية في جزيرة صقلية بحوالي ٢٨٧ق.م وتوفي بحوالي ٢١٢ق.م. له اعمال رياضية عديدة، كما له مبتكرات كثيرة، اهمها قاعدة السوائل المعروفة باسمه حالياً.

٨ ـ من علماء النصف الثاني للقرن الاول ميلادي، رياضي اغريقي، له اعمال هندسية ميكانيكية عديدة.

٩ ـ تاريخ الرياضيات ـ كارل بوير ـ مؤسسة دايلي ١٩٦٨.

١٠ ـ مصدر ٩.

١١ ـ الجبر والمقابلة، تأليف محمد بن موسى الخوارزمي، تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد موسى احمد.

١٢ ـ مقدمة في تاريخ الرياضيات ـ هوارد ايفز.

١٣ ـ ابو كامل: شجاع بن اسلم بن الحاسب المصري، عاش ما بين (٨٥٠ ـ ٩٣٠م) له مؤلفات في علم الحساب، وفي الجبر والمقابلة.

١٤ ـ دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، حكمت نجيب عبدالرحمن ١٩٧٧.

١٥ ـ تاريخ العلوم عند العرب، د. عمر فروخ ص ٣٣٨.

١٦ ـ يعطي الخوارزمي امثلة عديدة لكل حالة، راجع كتاب الخوارزمي «الجبر والمقابلة».

١٧ ـ التراث العلمي العربي ـ د. ياسين خليل.

١٨ ـ تاريخ الرياضيات، كارل بوير.

١٩ ـ رياضي هندي، من القرن السادس ميلادي، كان مولده قرب مدينة باستا في كاتكس، كتب في الفلك، وخصص قسماً منه للرياضيات.

٢٠ ـ جون نابير (١٥٥٠ ـ ١٦١٧م) عالم رياضيات انكليزي، ينسب اليه اكتشاف اللوغاريتمات عام ١٦١١، والى جوسيت يورجي السويسري (١٥٥٢ ـ ١٦٣٢) الذي نشر نتائجه على اللوغاريتمات عام ١٦٢٠، ان طريقة نابير كانت هندسية، وطريقة يورجي كانت جبرية.

٢١ ـ موجز تاريخ الرياضيات، هاشم احمد الطيار، يحيى عبد سعيد، ١٩٧٧.

٢٢ ـ الاعداد الاولية هي الاعداد التي لا يقسمها الا الواحد او نفسها مثل ٢، ٣، ٥، ٧، ١١، ١٣، ١٧، ....

٢٣ ـ الاعمال الرياضية، بهاء الدين العاملي، تحقيق د. جلال شوقي.

د. فوزي رشيد

اهمية كبدوكيه في آسيا الصغرى في نقل مظاهر الحضارة العراقية الى الحثيين والغرب

بداية العلاقات التجارية مع بلاد الانضول:

ان نتائج التنقيبات التي اجريت في مواقع عصور ما قبل التاريخ في الاقسام الشمالية من العراق ، قد اكدت ان الصلات التجارية بين بلاد وادي الرافدين وبين بلاد الانضول قد بدأت منذ فترة عصور ماقبل التاريخ ، حيث ان تلك المواقع قد أظهرت عدداً من الادوات كالسكاكين والمقاشط المصنوعة من حجر الاوبسيدين. وهذا النوع من الحجر كما هو معلوم لا وجود له في العراق ولكنه يتوافر في آسيا الصغرى وبالاخص في منطقة ارمينيا الواقعة شرق بلاد الانضول .

وما دامت أقدم هذه الآلات المصنوعة من حجر الاوبسيدين تعود بتاريخها الى حوالي ٧٠٠٠ق.م ، لذلك يمكننا التأكيد على ان هذه الصلات التجارية قد بدأت منذ التاريخ المذكور. ومما يؤكد استمرارية هذه الصلات التجارية بين العراق وبلاد الانضول من دون ان تنقطع هو ان اعمال التنقيب في موقع تل الصوان (١٥كم جنوب مدينة سامراء)، قد عثرت على النحاس المستورد من بلاد الانضول وعلى الارجح من مدينة ايركاني ، حيث كانت مشهورة بمادة النحاس.

هذا وقد ازدادت هذه الصلات في عصر فجر السلالات خلال الالف الثالث قبل الميلاد، وقد تأكدت لنا هذه الحقيقة من خلال عدد من النصوص المسمارية التي عثر عليها في مواقع بلاد وادي الرافدين الجنوبية وكذلك في موقع ايبلا ، الذي يقع ٧٠كم الى الجنوب من مدينة حلب.

وفيما يخص الفترة الاكدية (٢٣٤٠ - ٢١٩٨ق.م)، فان كتابات الملك سرجون قد اكدت فتوحاته الخارجية ، التي قام خلالها باخضاع المدن الواقعة على طول نهر الفرات والاستيلاء على بلاد الشام وسيطر على مدينة ايبلا (الاسم الحالي تل مارديخ) ويارموتي ، التي تقع الى الجنوب من مدينة ايبلا ، حتى بلغ غابات الارز الشهيرة ومنها الى الجبال التي ورد ذكرها في كتاباته باسم جبال الفضة ، والمقصود بهذه الجبال طبعاً هو جبال طوروس .

وفضلاً عن ذلك فقد فتح الاجزاء الشرقية من آسيا الصغرى ، ولا سيما منطقة «كبدوكية» ومما يؤيد وصول الملك سرجون الاكدي الى آسيا الصغرى القصة الطريفة التي وردت بعنوان «ملك الحرب» وبالاكدية «شارتمخاري»، وهي ملحمة قصيرة لا يعلم زمن تدوينها ، ولكن النص الذي جاءنا عنها وجد في لوح من الالواح المسمارية التي عثر عليها في تل العمرنة ، في مصر الوسطى ، وهي عاصمة الفرعون الشهير اخناتون ، في القرن الرابع عشر قبل الميلاد[1]، كما وجدت لها نسخة اخرى باللغة الحثية في موقع بوغازكوي ، الذي يمثل

كلية الاداب ـ جامعة بغداد

العاصمة الحثية «خاتوشاش». هذا وقد أشار الى فتوحات الملك سرجون في آسيا الصغرى الملك الحثي المسمىٰ «خاتوشيلي» الاول، ١٦٥٠ق.م.

وخلاصة هذه الملحمة ان جماعات من التجار الاكديين كانوا يقيمون في المدينة المسماة «بورشخندا» ارسلوا الى الملك سرجون يستعطفونه في حمايتهم من الاضطهاد الذي حل بهم من جانب حاكم هذه المدينة، فاستجاب سرجون لشكواهم وخف لنجدتهم بحملة حربية وجهها الى تلك البلاد النائية ولاقىٰ فيها الصعاب ولما بلغ المدينة استسلم له حاكمها، ويبدو ان معاهدة قد فرضت عليه.

واغلب الظن ان تلك الملحمة القصيرة كانت على شيء كبير من الحقيقة التاريخية، لأن تلك المدينة، اي بورشخندا قد ذكرت ايضاً من بين الاقاليم التي فتحها حفيده الملك «نرام سين» ٢٢٦٠ ـ ٢٢٢٣ق.م[٢]. ونتائج التنقيبات في شمال سورية وفي شمال غربي العراق تؤكد ان طرق التجارة بين العراق وبلاد الانضول كانت نشيطة الحركة اثناء حكم الملك نرامِسين، لأن الملك المذكور قد اتخذ من موقع تل براك في شمال سورية نقطة لحماية القوافل التجارية داخل الاراضي السورية ومن موقع باسطكي، قرب سنجار، نقطة حماية داخل الحدود العراقية، حيث عثر للملك المذكور على قصر فخم في تل براك، وهذا القصر وما رافقه من أبنية كانت بالتأكيد لخدمة الفئة المهيمنة على القوة العسكرية، المكلفة بحماية طرق القوافل التجارية، وما عدا ذلك فليس هناك سبب آخر يدفع الملك نرام سين المبناء في تل براك، وكذلك الحال في موقع باسطكي، حيث عثر فيه على تمثال برونزي من زمن الملك نرام سين، وهو من النوع الذي يوضع عند مداخل القصور والحصون والمدن، وان دل هذا التمثال على شيء فانما يدل على وجود بناء ضخم في الموقع المذكور، وان هذا البناء كان ايضاً لخدمة القوافل التجارية وحمايتها اثناء تنقلها. ومن أشهر المستعمرات التجارية التي أقامها الاكديون في بلاد الانضول كانت في مدينة ايركاني، الواقعة عند منابع نهر الفرات، لأنها كانت من أهم مصادر النحاس في بلاد الانضول.

الصلات التجارية بين آشور وبلاد الانضول:

وفيما يخص فترة العصر الآشوري القديم، فان معلوماتنا عن علاقات سكان هذه الفترة مع بلاد الانضول تعتمد بالدرجة الاساس على النصوص المسمارية التي عثر عليها في موقع «كول تبه» في منطقة كبدوكيه. وهذا الموقع يبعد مسافة ٢٠كم الى الشمال الشرقي من مدينة قيصري التركية. واول ظهور لنصوص الموقع المذكور كان عام ١٨٨٠م، وذلك بسبب الحفريات غير الشرعية، التي كان يقوم بها سكان القرية المجاورة للموقع.

وبعد ثلاثة عشر عاماً من التاريخ المذكور تمكن تجار الآثار من الحصول على اعداد كبيرة من نصوص كول تبه، فشجع ذلك الآثاري «جانتريه ـ E.CHANTRE» على القيام باعمال الحفر في الموقع المذكور، أملاً منه في الوصول الى مكان الرقم الطينية، الا انه لم يتمكن من العثور على أي رقيم كان، لأن سكان القرية المجاورة لم يخبروه بالمكان الحقيقي، الذي استخرجوا منه النصوص المسمارية[٣].

وفي عام ١٩٠٦م زار موقع كول تبه المنقب «هـ. فنكلر ـ H.WINKLER» وقام باجراء حفريات سريعة، ولكنه ايضاً لم يتوصل الى مكان الرقم الطينية، لأن سكان القرية لم يخبروه ولم يخبروا غيره عن مكان الرقم الطينية الحقيقي، لأنهم كانوا مستفيدين كثيراً من بيع الرقم التي يعثرون عليها الى تجار الآثار في مدينة قيصري القريبة من موقع كول تبه[٤].



تمثال برنزي من زمن الملك نرام سين ، عثر عليه في موقع باسطكي . حول ترجمته الكتابة المسمارية على قاعدته يمكن الرجوع الى مجلة سومر ، المجلد ٣٢ ، ص ٤٩ ـ ٥٧

وعلى الرغم من ان تنقيبات سكان القرية المجاورة للموقع كانت عشوائية وغير اصولية ، الا انها مع ذلك مكنتنا من الحصول على اعداد كبيرة من الرقم الطينية ، بحيث بلغ عددها حوالي ثلاثة آلاف رقيماً ، وقد توزعت بسبب تجار

الآثار بين مختلف المتاحف والمجاميع الشخصية ، ومع هذا التناثر لنصوص كول‌تبه ، الا انها جميعاً قد أستنسخت وتم نشرها ايضاً[٥] .

وبعد مرور حوالي عشرين عاماً على التنقيبات التي قام بها «فنكلر» أي في عام ١٩٢٥م ، اجرى المنقب الجيكي «ب . هروزني ـ BEDRICH HROZNY» تنقيبات اصولية في موقع «كول‌تبه» ضمن منطقة كبدوكيه . وفي بداية الامر لم يتمكن «هروزني» ايضاً من الوصول الى مكان الرقم الطينية ، على الرغم من كشفه لبقايا بناية كبيرة ، غير ان اثنين من العمال الاتراك الذين كانوا يعملون معه قد أفشيا له سر مكان الرقم الطينية الحقيقي، حيث قالا له ان الرقم الطينية لم تستخرج من موقع كول‌تبه نفسه ، بل من حقل مجاور للموقع ، وبذلك تمكن هروزني من العثور على مكان النصوص المسمارية ، والذي كان يمثل مجموعة من منازل السكن، ويقع الى الشرق من موقع كول‌تبه[٦] .

ومنذ عام ١٩٤٨م تولت الجمعية التركية مهمة تنقيب موقع كول‌تبه، ولذلك أخذت ترسل اليه سنوياً بعثات تنقيبية حتى تمكنت من كشف معالم الموقع باكمله . والاستاذ «تحسين أوزجوك ـ TAHSIN OZGUC» كان المدير المشرف على اعمال التنقيب ، ولذلك قام باصدار سلسلة من التقارير عن اعمال الحفريات، تلك التقارير التي مكنت المهتمين بالموضوع من الحصول على معلومات وافية عن الموقع وعن تاريخه[٧] .

ومن خلال ترجمة عدد من النصوص المكتشفة في موقع كول‌تبه ، تبين لنا بأن الاسم القديم للموقع يلفظ «كانش ـ KANESH» وكان يعرف ايضاً تحت اسم «نيشا ـ NESHA»[٨] ، الا ان الاسم «كانش» ، كان اكثر استعمالاً واوسع انتشاراً من الاسم «نيشا» .

وفضلاً عن ذلك فان محتوى النصوص قد اكد لنا الدور البارز الذي لعبته مدينة كانش ضمن الدولة الحثية ، التي تأسست في آسيا الصغرى خلال الالف الثاني قبل الميلاد . والحثيون كما هو معروف من الاقوام الهندية الاوربية . المحتوى للنصوص المذكورة نفسه قد اكد على احتواء مدينة كانش على مستعمرة تجارية آشورية ، وان معظم سكان هذه المستعمرة هم من الحثيين ، ولكن قيادتها كانت بيد التجار الآشوريين .

وأهمية هذه المستعمرة التجارية تبرز واضحة من خلال عدد النصوص المسمارية التي اخرجت منها ، حيث ان اعمال الحفر غير الاصولية قد أظهرت حوالي ثلاثة آلاف رقيم طيني واعمال الحفر الاصولية قد اظهرت ما يقدر بسبعة آلاف رقيم ، وبذلك يكون مجموع النصوص المسمارية المستظهرة من موقع كول‌تبه ، حوالي عشرة آلاف نص مسماري . واللغة التي كتبت بها هذه النصوص هي اللغة الآشورية ، ولكنها بلهجة العصر الآشوري القديم، أي باللهجة التي كانت سائدة في حدود ١٨٠٠ق.م[٩] . والسبب في ذلك يعود الى ان النصوص المذكورة هي من انتاج التجار الآشوريين ، الذين كانوا يعيشون في كبدوكيه ، ولهذا ايضاً وجدنا بان هذه النصوص تتعلق بأمور اقتصادية وتجارية وبعضها يتعلق بالشؤون القضائية الخاصة بالمستعمرة التجارية وبالتجار الذين يتعاملون معها .

ومن خلال الطبقات التي ظهرت نتيجة اعمال الحفر والتنقيب تبين لنا بأن المستعمرة التجارية في كانش قد دامت حوالي ثلثماية سنة ، لأنها كانت تتألف من دورين حضاريين[١٠] . والمعلومات تؤكد على انها كانت مقتصرة على التجار الآشوريين ولم يشاركهم فيها تجار من اماكن اخرى ، علماً بان المستعمرة التجارية في مدينة كانش وفي غيرها ما كانت تخلو من سكان البلاد الاصليين ، الا انهم كانوا يعملون تحت أمرة التجار الآشوريين كما سبق وان ذكرنا . وفيما يخص تجار البلدان الاخرى فقد كانت لهم

علاقات تجارية مع بلاد الانضول ولكنهم لم يقيموا في مستعمرات تجارية كما فعل التجار الآشوريون ، لأن النصوص المسمارية قد بينت ان تجاراً من تدمر وآخرين من ايبلا كانوا يتعاملون مع تجار من آسيا الصغرى.

وفيما يخص وصف المستعمرة التجارية الآشورية في كانش (= كول‌تبه) فقد سبق ان ذكرنا انها كانت تقع خارج الموقع الاصلي ، وعلى الجانب الشرقي منه وخالية من أي سور لحمايتها . وتتألف من عدد غير قليل من المنازل والمخازن والدكاكين ، التي كانت مخصصة لاغراض البيع والشراء. والمنزل الواحد كان يتألف من طابقين . الطابق العلوي يحتوي على عشرة غرف ، والطابق السفلي مصمم على هيئة دكاكين ومخازن . والغرفة الرئيسة في الطابق العلوي كانت تحتوي في وسطها على موقد ، وعلى امتداد جدرانها الداخلية توجد دكات للجلوس . وفي احدى زوايا هذه الغرفة يوجد صندوق مبني بالطابوق ، وهو مخصص كمخزن للحبوب . وكل بيت من بيوت المستعمرة كان مبنياً بمادة اللبن ، الا ان أسسه كانت مرصوفة بالحجر ، والبناء ذو طراز حثي[11].

والمعلومات المتوفرة تؤكد ان التجار الآشوريين كانوا اثناء اقامتهم في هذه المستعمرات قد تزوجوا من نساء حثيات، وذلك من أجل ان يوثقوا العلاقة بينهم وبين الحثيين من جهة، وتقوم النساء من الجهة الاخرى بتلبية حاجات ازواجهن، مضافاً الى ذلك العناية بالمستعمرة ذاتها.

وعلى الرغم من توثيق التجار الآشوريين لعلاقتهم ببلاد الانضول من حيث الاقامة فيها والزواج من نسائها ، الا انهم لم يفقدوا حنينهم وحبهم الى بلاد آشور ، لأن الاشارات قد اكدت على ان عدداً غير قليل من التجار الآشوريين الذين توفوا في بلاد الانضول كانت القوافل التجارية تنقل معها رفات من يوصي بدفن نفسه في بلاد آشور .

ولو تذكرنا ان المسافة كخط مستقيم ما بين آشور كانش تعادل الف كيلومتر وان واسطة النقل لا تتعدى الحمير والعربات التي تجرها الحمير، يبدو لنا واضحاً كم تحتاج الجثة الواحدة من عناء وتكاليف لنقلها من مدينة كانش الى آشور. وتحمل هذا العناء والتكاليف يبرز في الوقت نفسه الحب الكبير للتجار الآشوريين لأرض الوطن[12].

حماية المستعمرات التجارية وضرائبها:

ان مستعمرة كانش التجارية وغيرها من المستعمرات التجارية في آسيا الصغرى كانت تحت حماية حاكم المدينة التي تقع فيها تلك المستعمرة، ومقابل هذه الحماية كان التجار الآشوريين يدفعون ضريبة الى الحاكم تساوي ١ / ٢٠ من قيمة الاقمشة المستوردة و٢/٦٥ من قيمة مادة القصدير ، ومثل هذه الضريبة كانت تسمىٰ باللغة الآشورية «نسخاتوم» ، لأن الاقمشة والقصدير كانت من أبرز البضائع التي تاجر بها الآشوريون في بلاد الانضول. وفضلاً عن هذه الضرائب التي كان يحصل عليها حاكم المدينة ، فقد كان له حق الاسبقية في شراء١٠٪ من المواد التي يستوردها التجار الآشوريون وبالاخص المنسوجات. اما الحديد النادر آنذاك فلا يستطيع احد منافسة الحاكم في شرائه.

وفضلاً عن هذه الضرائب فقد كان على التجار الآشوريين ان يدفعوا عن الاقمشة ضريبة مقدارها ٥٪ من قيمتها وعن القصدير ٣٪ الى المستعمرة التجارية نفسها، ومثل هذه الضريبة كانت تسمى باللغة الآشورية «داتوم» لأن المستعمرة هي التي كانت تنظم الاستيراد والتصدير وحساب الضرائب للمواد التجارية ، ولهذا كان للمستعمرة مورد مالي منتظم ، بحيث مكنها ذلك من اقراض التجار الذين يتعاملون معها المال الذي قد يحتاجون اليه ، وعليه يمكننا

القول بان المستعمرة التجارية كانت بمثابة البنك ايضاً بالنسبة للتجار[١٣].

وفضلاً عن كل الضرائب التي ورد ذكرها فقد كان على التجار الآشوريين ان يدفعوا ما يعادل ١٠٪ من قيمة البضاعة التي يحملونها الى حاكم كل ولاية يرغبون المرور من خلالها، وعلى حاكم الولاية طبعاً ان يوفر الحماية للقافلة التي تمر بأراضيه .

وبسبب كثرة الضرائب التي كان على التجار الآشوريين دفعها فقد لجأ بعضهم الى ممارسة التهريب بغية تفادي دفع الضرائب والحصول على ربح وفير ، وبسبب هذه الظاهرة كان على تجار كل مستعمرة من المستعمرات التجارية ان يتعهدوا الى حاكم المدينة بعدم ممارسة التهريب او تشجيعه ، ومع ذلك فان بعض الرسائل كانت تشير الى اعمال التهريب ، وكيف كان بعض التجار المهربون يتفادون المرور من نقاط السيطرة الواقعة على الطرق التجارية[١٤].

هذا وان المستعمرات التجارية لم تقتصر على مدينة كانش ، بل انتشرت في مدن عديدة من بلاد الانضول ، وزاد عددها على عشرة مدن ، ومنها كانت ختوشاش عاصمة الدولة الحثية نفسها. واما المدن الصغيرة فلم تحتو على مستعمرات تجارية، بل على محطات تجارية ، وتسمى الواحدة منها باللغة الآشورية «وَبارتوم».

وبناءً على ذلك فان بلاد الانضول كانت مغطاة بشبكة من المستعمرات والمحطات التجارية الآشورية . وهذا وحده يدلل على المدى الذي سيطر فيه التجار الآشوريون على التجارة في بلاد الانضول وعلى حاجة بلاد الانضول الى خدمات هؤلاء التجار[١٥].

لقد ذكرنا فيما تقدم أننا قد عثرنا بين النصوص المسمارية التي لها علاقة بالمستعمرات التجارية الآشورية على عدد من النصوص القضائية ، وهذا مما يشير الى ان للمستعمرة التجارية سلطة قضائية على افرادها وعلى التجار الذين يتعاملون معها من الآشوريين ، وقد ورد في احدى هذه النصوص الجملة التالية :

«كاروم دينام ايدن» لقد حسم الكاروم (= المستعمرة التجارية) قضية قضائية».

وفضلاً عن النصوص القضائية وصلتنا ثلاثة رقم طينية ناقصة تتضمن بعضاً من المواد القانونية الخاصة بالمستعمرات التجارية وبشؤون التجار الذين يعيشون داخل هذه المستعمرات. علماً ان هذه الرقم قد نشرت لاول مرة مع ترجمتها من قبل الباحث المسماري : J.LEWY, ALTORIENTALISCHE STUDIEN, 1927 وآخر دراسة لهذه الرقم الثلاثة منشورة في المصدر الآتي :

G.R.DRIVER AND J.C.MILES, THE ASSYRIAN LAWS, OXFORD, 1935.

وفيما يلي نقدم ترجمة رقيمين من هذا الرقم الثلاثة. اما الرقيم الثالث فهو تالف ولم يبق منه ما يستحق الذكر:

﴿الرقيم الاول﴾

«ارادة قضائية : الكاتب سيقسم نواب المقاطعات الى ثلاثة اقسام ، وعليهم بعد ذلك القيام بمهمة القضاء. فلو اجتمع نواب المقاطعات ، خُمس السنة، فعلى رئيس المدينة ان يحضر الاجتماع ..... لحساب ..... لا .... ، عليهم ان يأخذوا اماكنهم . وعلى الكاتب ان يقسمهم الى ثلاثة اقسام وبعد ذلك ، عليهم ان يبدأوا بحسم القضايا. وحينما لا يحسمون أية قضية اثناء اجتماعهم ، فعلى الصغير والكبير ان يحسم قضية نواب المقاطعات في اثناء شهر الاغلبية، ومهما تكن شخصية الحاضر في شهر الاغلبية، فعلى الحاضرين حسم القضية».

﴿الرقيم الثاني﴾

« . . . . . . قضاياهم . . . . . . وسوف يتمتع الصغير والكبيـر بسبب الكتاب في اجتمـاعهم، وعلى الكاتب ان يجمع الصغير والكبير ، دون أخذ موافقة الرجال العظام ، أي مجمع التجار . ولا يـوجد لأحـد الحق في ان يصرح باسماء العاملين في البنك الى الكاتب. واذا دعا الكاتب، الصغير والكبير من دون موافقة الرجال العظام ، بل كانت دعوته بأمر من شخص ما ، فعلى الكاتب ان يدفع غـرامة قدرها عشرة شيقلات من الفضة (الشيقل = ٨ر٤غم). ولا يجوز لأي من الصغار ان يقدم دعوة ضد الرجال العاملين في البنـك ، وعليه ألاّ يستمـر في مراجعـة غرفـة المحكمة. اذا . . . . . . الغـرفة . . . . . اذا حضـر بعض التجار في قضية متعلقة بفضة او ذهب وجلسوا في اماكنهم في قاعة المحكمـة وحسمـوا القـضيـة. . . . . . فـرجـال الاجتماع. . . . . . سوف يخدعون المجلس»[١٦] .

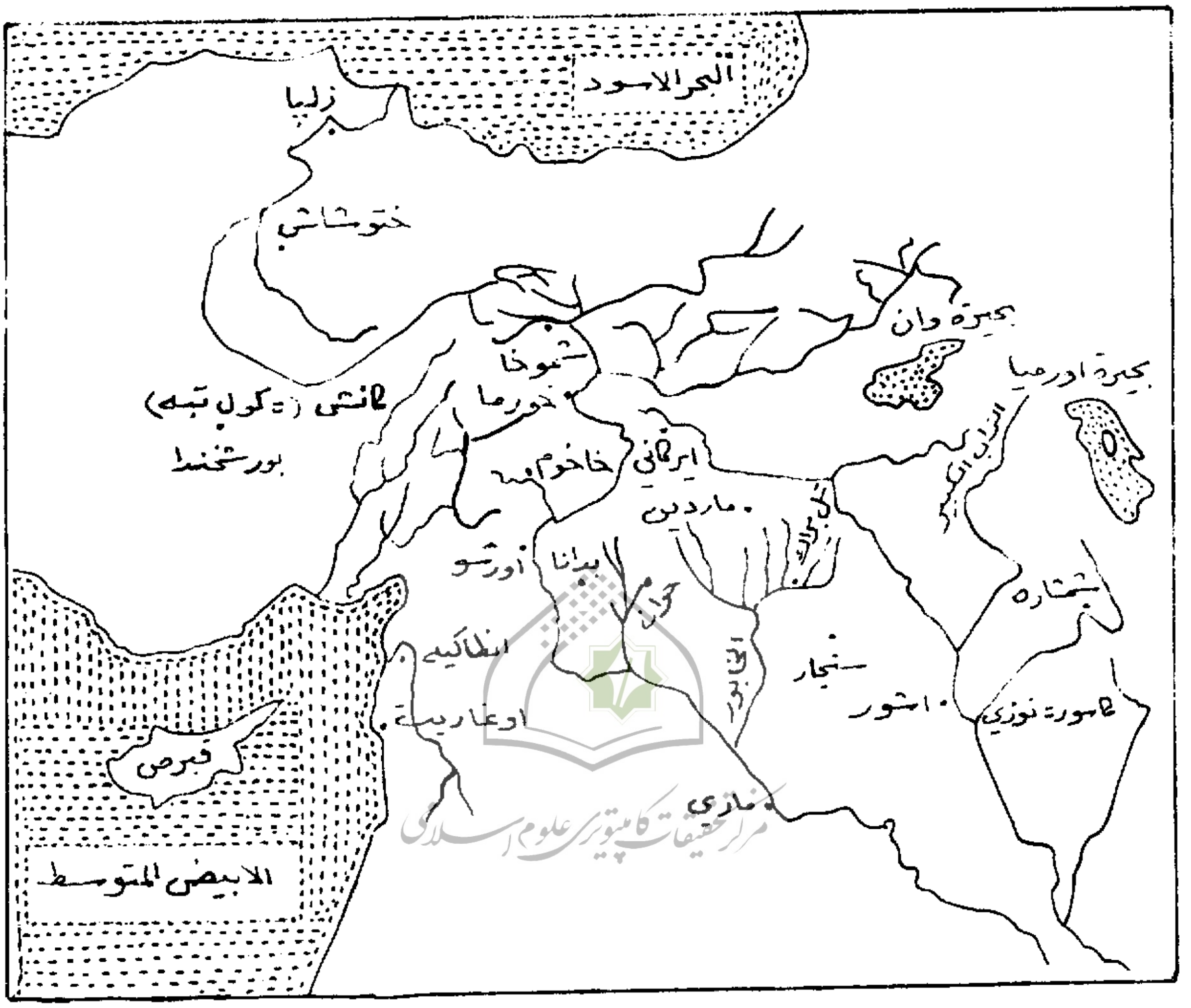
هذا وقد يسـأل البعض ويقول: اذا كـانت في آسيا الصغرى اكثر من مستعمرة تجارية آشورية، فلماذا كـانت مستعمرة مدينة كانش أشهـرها وأهمهـا، بدليـل ان معظم النصوص المسمارية قد جاءت من المستعمرة المذكورة ؟ للجواب على ذلك نقول : ان جبال طوروس كانت وما تزال تفصل ما بين العراق وبلاد الانضول ، ومعنى ذلك ان أي عراقي سواء كان آشورياً أم بابلياً اذا اراد الذهاب الى بلاد الانضول عليه ان يخترق جبال طـوروس ، وهذه الجبـال ليست سهلة المرور إلا في اماكن معينة . ومدينة كانش كانت تقع على مفترق الطرق ، الذي يوصل مابين الطريق الآتي من جبـال طوروس وبين مـدن بلاد الانضـول المختلفة. وفضلاً عن ذلك فـانها تقـع في منطقـة سهلة تكثر فيهـا الاراضي الخصبة والمياه الجـوفية العـذبة ، ولـذلك فهي وفيرة الماء والغذاء باستمرار ، ولهذا فقد اتخذتها القوافل الآشورية التي تعبر جبال طوروس محطة للاستراحة ونقطة ارتكاز ينطلق منها التجار الى بقيـة مدن بـلاد الانضول .

وهذه الحقيقة ولا شك تبرز اهمية هذه المدينة وتجعلها من اهم المحطات التجارية في نظر التجار الآشوريون . هذا واذا ما علمنا بان الثلوج في فصل الشتاء كانت تحاصر احياناً القوافل التجارية وتعرضها لخطر المجاعة، فلا بد ان مدينة كانش التي كانت تستقبل مثل هذه القوافل قبل غيرها من مدن بلاد الانضول ، كانت تمثل الهدف المنشود في نظر التجار الآشوريين[١٧] .

كيف حقق الآشوريون الارباح؟:

بعد ان علمنا ان المسافة التي تفصل ما بين آشور وكانش تزيـد على ألف كيلومتر وان ثلوج جبـال طوروس كانت تحاصر القوافل التجارية احياناً، وان الضرائب التي يدفعها التجار سواء في آشور (وكانت تساوي ١ / ١٢٠ من قيمة البضاعة) واثناء مرور القوافل عبر المدن وما يدفعونه للمستعمرة التجاريـة ولحـاكم المـدينـة التي تقـع فيهـا المستعمرة، كانت كثيرة، مضافاً الى ذلك اخـطار السراق الذين يتعرضون بين الحين والآخر للقوافل التجارية . . . فاننا نتساءل عن الدافع الذي يشدّ من عزم التجار الآشوريين على مواصلة تجارتهم مع بلاد الانضول ، على الرغم من كثـرة الضرائب والمخـاطـر التي كـانت تتهـددهم وتتهـدد قوافلهم التجارية . وجواباً على هذا التسـاؤل نقول: لا يوجد دافع يكمن وراء هذا الموضوع سوى الربح الكثير، حيث ما عدا ذلك لا يوجد ما يدفع هؤلاء التجار الى المغامرة والعيش خارج ارض الوطن ولمدة ليست قصيرة .

ولبيان هذا الموضوع نشير الى ان المواد التي تاجر بها الآشوريون مع بلاد الانضول كانت تتمثل بالدرجة الاساس بمادة القصدير والمنسوجات الصوفية، لأن بلاد الانضـول تمتلك معدن النحاس ولكنها تفتقر الى معدن القصديـر. والبرنز كما نعلم لا ينتج الا من خلط القصدير مع النحاس،



خارطة تبين مواقع المدن القديمة في بلاد الانضول ، التي اقام فيها الآشوريون مستعمراتهم التجارية

ولهذا السبب فان بلاد الانضول كانت بأمس الحاجة الى مادة القصدير. وبناءً على هذه الحاجة قام التجار الآشوريون بالمتاجرة بالمادة المذكورة مع بلاد الانضول فحققت لهم نتيجة ذلك الربح الوفير ، لأن الطلب عليها كان كبيراً .

علماً ان مادة القصدير كانت تنقل باكياس معمولة من الجلد، وكان كل كيس يغلق باحكام ويختم ايضاً ، وذلك منعاً للتلاعب ، ولهذا السبب فان اكياس القصدير ما كانت تفتح الا بحضور الشهود، الذين يؤيدون وصول البضاعة كاملة غير منقوصة . وأي شخص يؤتمن على هذه الاكياس ويتلاعب بها يعتبر من صنف المجرمين. والمنا الواحد (= ٥٠٥غم) من القصدير كان يباع في بلاد الانضول بسعر يتراوح ما بين ٥و٦ شيقلات من الفضة (الشيقل = ٨ر٤غم). علماً ان مدينة آشور ما كانت تحتوي على مادة القصدير، ولكن الآشوريين كانوا يحصلون عليها

من اماكن تقع على نهر دجلة.

وفيما يخص المنسوجات، فالمعلومات تؤكد ان صناعة الاقمشة ما كانت متطورة في بلاد الانضول، كما كانت عليه في بلاد وادي الرافدين، ولذلك كان سكان آسيا الصغرى بحاجة ماسة الى منسوجات بلاد وادي الرافدين. والتجار الآشوريون كانوا يحصلون على المنسوجات بالدرجة الاولى من بلاد بابل، وعلاوة على ذلك فقد كانوا يشترون ايضاً الاصواف وينسجونها في مدينة آشور حسب طلبات تجار بلاد الانضول، لأن مدينة آشور كانت على ما يبدو تحتوي على مصنع كبير للمنسوجات الصوفية[18].

وفضلاً عن القصدير والمنسوجات فان الآشوريين كانوا يتاجرون مع بلاد الانضول بالحمير ايضاً، لأن القوافل التجارية الآشورية كانت تنقل بضائعها الى هناك على الحمير. وعندما تصل القافلة الى هدفها يباع عددٌ كبيرٌ من حيوانات القافلة، لأن الحمير تعد من الحيوانات النادرة في بلاد الانضول. واضافة الى ذلك فانها كانت نافعة، من ناحية انتاج البغال، لأن بلاد الانضول لا تمتلك الحمير، بل الخيول فقط. وسرعة الحصان كانت لا تتناسب ومتانة العربات، وسرعة وسائط نقل ذلك الزمان، ولذلك فان الحيوان المرغوب كثيراً كان البغل وليس الحصان، لأن البغل يمتلك القوة من جهة والسرعة المعتدلة من الجهة الاخرى، أي السرعة المناسبة لوسائط النقل.

وبما ان البغال تنتج من تزاوج الحمير مع اناث الحصان، لذلك كانت الحمير مطلوبة في بلاد الانضول لاغراض النقل من جهة ولاغراض توليد البغال من الجهة الاخرى.

وبناءً على هذه الحقيقة الخاصة ببيع عدد كبير من حمير القافلة، فان السلع التي كان يجلبها التجار الآشوريون من بلاد الانضول الى بلاد آشور، لا بد وان كانت خفيفة الوزن وغالية الثمن. وسبب ذلك يعود طبعاً الى ان عدد الحيوانات العائدة الى بلاد آشور أقل بكثير من عدد الحيوانات التي كانت تقصد بلاد الانضول، ولذلك كان التجار الآشوريون يجلبون في الغالب الفضة واحياناً الذهب الى مدينة آشور، لا لسبب خفة الوزن فقط، وانما لأن العراق عموماً يخلو من هاتين المادتين. أما النحاس الذي كانوا يستوردونه بكميات قليلة من مدينة ايركاني، فقد كان ينقل الى بلاد آشور بواسطة العربات بدلاً من استخدام عدد كبير من الحمير.

ونقل الآشوريين لبضائعهم بواسطة الحمير، التي كانت تمثل في الوقت نفسه بضاعة للبيع في بلاد الانضول، هو الذي كان يوفر لهم الربح الكثير، لأن ذلك يكاد يعني انهم كانوا ينقلون بضائعهم الى بلاد الانضول بلا أية كلفة مادية، مادامت الحمير نفسها كانت تباع وتحقق لهم ربحاً تفوق ما كان يصرف عليها من علف اثناء الرحلة. علماً ان العراقيين عموماً كانوا يحصلون على الحمير من مدن الخليج العربي وبالاخص من منطقة الاحساء.

هذا وان النصوص المسمارية قد ذكرت ان القافلة الواحدة كانت تتألف من حوالي ١٧ حماراً، وان الحمار الواحد كان يحمل ما زنته ٩٠كيلوغراماً، اضافة الى علفه اثناء الرحلة التجارية. ومن أشهر التجار الآشوريين آنذاك، تاجر اسمه «اينليل باني»، حيث قضى هذا التاجر ما يزيد على الخمسين عاماً وهو يمارس التجارة بين آشور وبلاد الانضول. والنصوص المسمارية العائدة الى التاجر اينليل باني، عثر عليها «والتراندريه» الالماني الجنسية في مدينة آشور خلال تنقيباته ما بين ١٩٠٣ ـ ١٩١٤م[19].

هذا وان القوافل التجارية الذاهبة الى بلاد الانضول كانت لا تسير بمحاذاة نهر دجلة، ولكنها بمجرد ان تنطلق من آشور تتوجه نحو نهر الفرات، ثم تستمر بالسير بمحاذاته او محاذاة فروعه حتى تصل الى اهدافها المقصودة.

التاثيرات الحضارية على بلاد الانضول:

مما تقدم يبدو واضحاً ان التجار الآشوريين هم الذين سيطروا على التجارة بين العراق وبلاد الأنضول ، بحيث أننا لم نجد تاجراً واحداً من بلاد الانضول زاحم التجار الآشوريين في هذا المجال. وفضلاً عن ذلك فان المعلومات المتوفرة تؤكد على ان التجار الآشوريين دون غيرهم من بقية التجار، كونوا لأنفسهم مستعمرات ومحطات تجارية في جميع انحاء آسيا الصغرى . وان دلت هذه الحقيقة على شيء فانما تدل على الهيمنة المطلقة للتجار الآشوريين على بلاد الانضول ، وتدل ايضاً على انهم اول من ابتكر نظام المستعمرات التجارية، الذي لم يكن هناك مايماثله من قبل. وهذه الهيمنة ولا شك قد مكنت التجار الآشوريين من ترك بصمات الحضارة العراقية القديمة في معظم انحاء بلاد الانضول، فضلاً عن تسببهم في ان يتبنى الحثيون الخط المسماري لتدوين لغتهم.

وتبني الحثيين للخط المسماري في تدوين لغتهم جعلهم يشعرون على ما يبدو باستمرار بفضل الحضارة العراقية عليهم وعلى حضارتهم، ولذلك حاولوا ان يتخلصوا من هذا الشعور بابدال الخط المسماري بالخط الهيروغليفي ، وذلك منذ حوالي ١٥٠٠ق.م، الا ان محاولتهم هذه لم يكتب لها النجاح التام ، لان العديد من الحثيين ظلوا يفضلون استخدام الخط المسماري على الخط الهيروغليفي ، لأن الخط المسماري ، خط يستطيع ان يتعلمه أي فرد كان ، بينما الخط الهيروغليفي يتطلب من متعلمه ان يكون له بعض الالمام بفن الرسم، فضلاً عن ان مادة الطين ، التي تستخدم لاغراض الكتابة عليها بالخط المسماري، متوفرة وسهلة التحضير ، بينما الخط الهيروغليفي يحتاج الى مادة الحجر او البردي، وكلتا المادتين لا يحصل عليهما بسهولة الحصول على الطين .

فضلاً عن ذلك فان الخط المسماري هو الخط المدون بواسطته اروع الانتاجات العلمية واجود انواع الملاحم والاساطير والقطع الادبية ، فمن يبغي العلم والثقافة لا يستطيع الاستغناء عن الخط المسماري .

ومما يلفت النظر في محاولة الحثيين ابدال الخط المسماري بالخط الهيروغليفي هو ان سكان بلاد الانضول قد قاموا في القرن العشرين بعد الميلاد بمحاولة مماثلة، وذلك عندما قرروا ابدال الخط العربي بالحروف اللاتينية. ورغم ذلك فمن يزر تركيا في الوقت الحاضر يرَ بأم عينه الدور البارز، الذي لعبه الخط العربي في حياة الاتراك، والذي لا يمكن ان يزول أثره بسهولة.

وفيما يخص تأثير المستعمرات التجارية الآشورية على بلاد الغرب، فالمعلومات تؤكد ان اوربا كانت ايام تلك المستعمرات ، أي في حدود ١٨٠٠ق.م، غارقة في دياجير الظلام والجهل، ولذلك كان تأثرها بما قدمه التجار الآشوريون لبلاد الانضول ضئيلاً ، ولم نتمكن من تلمسه بشكل واضح ، ومع ذلك فان انتشار الخط المسماري في آسيا الصغرى قد تسبب في انتقال علوم وآداب العراق القديم الى الحثيين ، ومن خلالهم تم انتقالها الى بلاد اليونان.

ومن يعمل أية مقارنة بين شجرة انساب الالهة العراقية والحثية واليونانية سوف يجد التأثر الكبير للالهة الحثية واليونانية بالالهة العراقية ، وفضلا عن ذلك سوف يجد ان معظم الملاحم والاساطير اليونانية قد قامت على أسس لملاحم واساطير عراقية[٢٠] ، وحتى المسرح الذي يعتقد انه من ابتكار اليونان فان نتائج الدراسات الحديثة ، قد بينت بانه يعتمد على اصول عراقية[٢١]، وخير شاهد على ذلك هو ان اقدم المسرحيات العراقية قد استخدمت الذباب للقيام بدور معين ، وبسبب تأثر اولى المسرحيات اليونانية

بالمسرحية العراقية فقد استخدمت ايضاً الذباب ومنحته دوراً ضمن احداثها. وكما هو معروف ان الاديب الفرنسي جون بول سارتر قد تأثر بأولى المسرحيات اليونانية (= اليكترا) ، فكتب على أثر ذلك مسرحية جديدة وسماها الذباب ، لأن المسرحية اليونانية قد استخدمت الذباب ضمن احداثها.

الهوامش

١ ـ الاستاذ طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، منشورات دار البيان رقم ٥٣ ، ص ٣٦٣ .

٢ ـ الاستاذ طه باقر ، المصدر السابق ، ص ٣٦٤ .

3 — H.KLENGEL. HANDLERIM ALTEN ORIENT,S.06.

٤ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها.

5 — K.HECKER, GRAMMATIK DER KULTEPE — TEXTE, ANOR44, ROMA, 1968, S. 1 — 9.

6 — M.T.LARSEN, MESOPOTAMIA4, THE OLD ASSYRIAN CITY — STATE AND ITS COLONIES, COPENHAGEN, 1976, P.50.

7 — L. ORLIN, ASSYRIAN COLONIES IN CAPPADOCIA, THE HAGNE, 1970, P.199 — 216.

8 — H.G. GUTERBOCK, KANES AND NESHA: TWO FORMS OF ONE ANATOLIAN PLACE NAME, 1958, P. 46 — 50%

٩ ـ لارسن ، المصدر السابق (تسلسل٦)، ص ٥١ .

10 — TAHSIN OZGUC , ANATOLIA8, 1964, S.27FF.

١١ ـ تحسين اوزجوك، المصدر السابق (تسلسل١٠) والصفحات نفسها.

١٢ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق (تسلسل٣)، ص ١١١ .

١٣ ـ لارسن ، المصدر السابق (تسلسل ٦)، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ .

١٤ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق (تسلسل٣)، ص ١٢٣ ـ ١٢٦ .

١٥ ـ لارسن ، المصدر السابق (تسلسل ٦)، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٠ .

١٦ ـ الدكتور فوزي رشيد ، الشرائع العراقية القديمة ، الطبعة الثانية ، سلسلة دراسات (١٨٨)، ١٩٧٩ ، ص ١٧٧ ـ ١٧٩ .

١٧ ـ هورست كلنكل ؛ المصدر السابق (تسلسل ٣) ، ص ١١٢

١٨ ـ هورست كلنكل ، المصدر السابق (تسلسل ٣)، ص ١١٥

19 — WALTER ANDRAE, DAS WIEDERERSTANDENE ASSUR, LEIBZIG, 1938, ZWEITE AUFLAGE, MUNCHEN, 1977.

٢٠ ـ دريني خشبة ، اساطير الحب والجمال عند اليونان، ج١، ص ١٧ ـ ١٨ .

٢١ ـ الاقلام ، العدد السابع ، تموز، السنة الحادية والعشرون، الدكتور فوزي رشيد ، مدخل الى العالم السفلي ، ص ٣٦ ـ ٤٧ .

د. علي شلش

لغز مكتبة الاسكندرية :
هل احرق العرب كتب اليونان والرومان ؟

التاريخ القديم والحديث مليء بالألغاز . ولكن حل هذه الالغاز يتوقف عادة على الوثائق الدامغة التي لا تقبل الشك . وقد تأتي هذه الوثائق في صورة آثار مادية تتعلق بالواقعة التاريخية موضوع اللغز ، مثل النقوش على الحجر او الكتابة على الورق. وقد تأتي ايضاً في صورة آثار معنوية ، مثل روايات المعاصرين للواقعة او شهادات شهودها . وفي كلتا الحالتين تخضع الوثائق التاريخية للفحص والتمحيص الدقيقين ، قبل البت في صحتها، وصلاحيتها للحكم على حدوث الواقعة او عدم حدوثها. فإذا لم توجد وثائق من هذا النوع او ذاك يأخذ المؤرخون بالمنهج الأضعف ، أي تغليب الظن على اليقين .

وكلما بَعُد العهد بالواقعة التاريخية ، في غياب الوثائق الدالة عليها، ازداد الظن والتخمين ، وصارت الواقعة لغزاً . ومع ذلك قد تكون الواقعة ذاتها مزيفة ، او مبنية على شائعة ، لخدمة غرض معين غير معلوم. وعند ذاك يصبح اللغز ، غير مُغْرٍ ، حتى لو تعرض له المؤرخون بالحل والتفسير .

وحكاية إحراق العرب لمكتبة الاسكندرية عند فتح مصر على يد عمرو بن العاص تشكل لغزاً تاريخياً من هذا النوع ، الذي لا تسنده وثيقة مادية او معنوية دامغة لا تقبل الشك. ومع ذلك شغل هذا اللغز كثيرين من المشتغلين بالتاريخ القديم، وانقسموا معه قسمين : قسم مؤيد وقسم معارض . وكانت حجج القسمين عقلية ، ظنية ، في النهاية، نظراً لغياب الوثائق المادية او المعنوية الدامغة .

ولكن ما يذكرنا بهذا كله هو وضع اساس بناء مكتبة ضخمة في ذات المكان الذي قيل في التاريخ ان المكتبة القديمة كانت تشغله . وقد جاءت هذه الخطوة مشفوعة بنداء من منظمة اليونسكو أهابت فيه بحكومات العالم ومؤسساته وأفراده ان يسهم الجميع ـ نقداً او عيناً ـ في تحقيق جهود الحكومة المصرية نحو بناء مكتبة الاسكندرية وتجهيزها بالكتب والأدوات. وقدرت تكاليف المشروع بنحو ١٦٠ مليون دولار، اسهمت فيها مصر بالارض التي قدرت قيمتها باربعين مليوناً من الدولارات .

قصة المكتبة:

تعيدنا هذه الانباء الى حكاية المكتبة القديمة التي قيل ان العرب احرقوها، وتدعونا الى التساؤل مقدماً:

كيف كانت المكتبة القديمة؟ ما قصتها؟ متى ظهرت دعوى الاحراق؟ كيف انقسم المؤرخون بين مؤيد ومعارض؟ هل حقاً أحرق العرب المكتبة؟

ولنعد الى البداية :

عندما انشأ الاسكندر المقدوني المدينة التي حملت اسمه لم يرو عنه انه فكر في إقامة مكتبة بها. وربما فكر في ذلك ، ولكن الفكرة لم تظهر الا في عهد خلفائه البطالمة . ففي عام ٣٢٣ق.م حكم مصر البطليموس سوتر الذي كان جنرالاً في جيش الاسكندر . وامتد حكمه ٤٠ عاماً حتى وفاته. وفي السنتين الاخيرتين من حياته عين ابنه فيلادلفيوس مساعداً له. وعند ذاك ظهرت فكرة انشاء مكتبة كبيرة تليق بعاصمة الامبراطورية الجديدة، ولكن تحقيق الفكرة جاء ضمن مُجَمَّع علمي أشبه بالجامعة المجهزة بقاعات للمتحف والدرس والمعامل والمراصد ، فضلاً عن قاعة طعام ومتنزه وحديقة للحيوان. وفي هذا المُجَمَّع احتلت المكتبة اكبر مساحة وأهمها. ولكنها لم تكن مكتبة واحدة في بناية واحدة ، وإنما كانت مكتبتين في بنايتين مختلفتين: إحداهما كبيرة تقع في حي القصر الملكي المطل على البحر، ويمكن ان نسميها من الآن فصاعداً مكتبة القصر، والأخرى صغيرة تقع في حي معبد سيرابيس، او السيرابيوم، القريب من قرية راقوتيس التي اقيمت المدينة حولها، ويمكن ان نسميها من الآن فصاعداً - ايضاً - مكتبة المعبد .

ومع انه لم يبق من المكتبتين كتاب واحد فالمؤرخون القدماء يقولون إنهما ضمتا عند تأسيسهما كتبا من جميع الامم القديمة، ورجالاً عرفوا بجهودهم العلمية في الفلك والجغرافيا والترجمة وتحقيق التراث الاغريقي . وتوالى تزويد المكتبتين - ولا سيما الكبرى - بالكتب والمجلدات، فاضيفت اليهما مكتبة ارسطو التي اشتراها فيلادلفيوس من خليفة الفيلسوف اليوناني في التعليم بأثينا ، ومكتبة ابوقراط أبي الطب القديم ، ثم جاءتهما إضافة اخرى في عهد كليوباطرا ،حين أهداها عاشقها انطونيوس محتويات مكتبة البرجاموم التي نهبها من المدينة البيزنطية المعروفة اليوم باسم برجاما Bergama في غرب تركيا. وكانت هذه المكتبة الاخيرة تضم نحو ٢٠٠ الف مجلد كما يقول المؤرخ اليوناني بلوتارك[1]. وبذلك بلغ عدد الكتب الموجودة في مكتبة الاسكندرية - الكبيرة والصغيرة معاً - اكثر من نصف مليون كتاب (٤٩٠ الفاً في مكتبة القصر، ٤٢٨٠٠ في مكتبة المعبد) ولذلك وصف المؤرخون المكتبة بانها اكبر مكتبة في العالم القديم.

غير ان هذه المكتبة الكبرى وشقيقتها الصغرى، او الأم والابنة كما يسميها بعض المؤرخين، لم تعيشا في سلام منذ عهد الامبراطور الروماني يوليوس قيصر. ففي عام ٤٨ق.م غزا قيصر الاسكندرية ، وأحرق قطع الاسطول المصري الراسية في الميناء قرب القصر الملكي ، ودمر المكتبة العظيمة، على حد قول بلوتارك[2] . وقدر الفيلسوف الروماني سنيكا عدد الكتب المحترقة بنحو ٤٠٠ الف كتاب. ولكن الكتاب والمؤرخين مالبثوا ان اختلفوا بعد ذلك حول هذا الرقم. فبينما رفعه اولوس جيليوس (القرن الثاني) وأميانوس مارشيللينوس الأنطاكي (القرن الرابع) الى ٧٠٠ الف أنقصه ابيفانيوس (القرن الرابع) الى ٥٤٨٠٠ فقط . وبذلك يظل تقدير سنيكا أقرب الى التصديق لأنه سجله بعد عام واحد من حريق الاسطول الذي امتد الى مكتبة القصر. وقد أخذ بهذا التقدير المؤرخ أوروزيوس (القرن الخامس) وأضاف ان النار امتدت من الاسطول الملكي (المصري) الى جزء من المدينة «فاحرقت ٤٠٠ الف كتاب كانت مودعة داخل بناية تصادف قربها»[3].

ومع ذلك لم يختلف احد من هؤلاء حول واقعة حريق الكتب عند غزو قيصر لمصر ، وإنما اختلفوا - كما رأينا - حول عدد الكتب التي راحت ضحية الحريق.

ولكن ثمة حكاية أخرى كما يقول الباحث الانكليزي آرثر آستيرلي ، مفادها ان كليوباطرا دعت قيصر - قبل

الهجوم عليه ورده على ذلك بإحراق الاسطول ـ الى مشاهدة المكتبة الأم ، وانها أهدته بعض نفائسها، فنقلها الى ارصفة الميناء ، ويحتمل ان تكون ضحية الحريق الذي شب حولها. ومعنى هذا ان تلك النفائس التي قدمت هدية لقيصر أقل من العدد الذي ذكره سنيكا، وإلا احتاج الامر الى ١١١ دقيقة لمجرد القاء نظرة على محتويات المكتبة واختيار ٤٠٠ الف لفيفة منها. واذا كانت هذه مسألة صعبة التحقيق، فلا بأس من الافتراض ـ كما ذكر المؤرخ الانكليزي ب.م. فريزر ـ ان محتويات المكتبة الملكية (الأم) قد نقصت الى درجة كبيرة على الاقل في حريق عام ٤٨ ، إن لم تكن تعرضت للدمار الشامل[٤].

يضيف آستبري:

«لعل الكارثة الاكبر هي التي اصابت بعد ذلك المكتبة الثانية في معبد السيرابيوم. فقد تعرض هذا المعبد الوثني للنهب والسلب عام ٣٩١ ، حين صارت المسيحية الديانة الرسمية للامبراطورية الرومانية الشرقية التي شكلت مصر جزءاً منها»[٥].

وذلك ان الوثنيين في الاسكندرية اعتصموا بالمعبد، وجعلوه حصناً يغيرون منه على المدينة كي يعملوا القتل في المسيحيين من أبنائها. واضطر المسيحيون الى محاصرة المعبد، فهرب الوثنيون، وصعد المسيحيون الى المعبد تحت قيادة البطريرك ثيوفيلوس ، فجعلوا عاليه واطيه ، حتى لم يبق منه حجر على حاله. ومع ان احداً من المؤرخين الذين سجلوا هذه الواقعة لم يشر الى دمار المكتبة ، فليس من المعقول ان تبقى بعد ذلك الدمار الشامل الذي لحق بالمعبد.

إذا كان حريق مكتبة القصر يشكل لغزاً صغيراً إذا صح التعبير فدمار مكتبة المعبد يشكل لغزاً اكبر قليلاً. ولكنهما معاً لا يتساويان في الصيت والضجيج اللذين أحدثهما اللغز الثالث الاكبر، لغز إحراق المكتبة عند دخول جيش عمرو بن العاص مدينة الاسكندر. ومع ذلك فتاريخ المدينة يلقي بعض الاضواء المهمة على الفترة الواقعة بين اللغزين الأولين ، أي بين عامي ٤٨ و٣٩١.

وفي ذلك يقول آستبري: «ان تاريخ الاسكندرية من حوالي عام ٢٠٠ الى الفتح العربي يعد سجلاً للصراع والدمار»[٦] ففي عهد الامبراطور أورليان (٢٧٠ ـ ٢٧٥) تحولت المنازعات بين المواطنين الى صراع مميت ، وخربت أسوارها، وهدمت بنايات حي القصر الذي كانت تسكنه علية القوم ، ثم جاءت فترة العصيان الكبير في عهد ديوقليشيان (٢٨٤ ـ ٣٠٥) التي ضاعفت خراب المدينة بعد حصار دام ثمانية اشهر عامي ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

«ومن الصعب - كما يقول آستبري - ان نصدق ان محتويات المكتبتين لم تتعرض للخسارة المادية المباشرة في عهد أورليان وديوقليشيان. بل ان الاصعب على التصديق ألا تكون المكتبتان قد عانتا خسارة اكبر بسبب الاضطراب الاقتصادي والاداري في أثناء تلك الحروب الأهلية وبعدها. (ناهيك عن الزلازل الأربعة المعروفة، في اعوام ٣١٢، ٣٥٨، ٣٦٥، ٣٩٦، التي تسبب أحدها - وهو زلزال ٣٦٥ على وجه الخصوص - في إلحاق ضرر كبير بالاسكندرية) ولذلك يجب ان ندخل في حسابنا إمكان تضاؤل «خزون الكتب، وصعوبة التزويد او انعدام كفاءته او انعدام وجوده ، وإهمال التخزين وضعفه، فضلاً على ان اللفائف Scrolls التي بقيت الى زمن عمرو نقصت. أو رثّت حالها، نتيجة تلك الاضطرابات»[٧].

وإذا كان هذا كله معقولاً فالأقرب الى التصديق ان ما بقي من مكتبة الاسكندرية ، بجناحيها، حتى دخول عمرو بن العاص ، كان محدودا جدا بالقياس الى تقدير سنيكا لما أحرق من لفائفها على الأقل ، وان ذلك المحدود الباقي لم يكن يشغل البنايتين الاصليتين ، بعد تدهور حي القصر وهدم المعبد، وإنما كان موزعاً بين المكتبات الخاصة

للأهالي ومكتبات الكنائس المسيحية والمعابد اليهودية . واذا علمنا ان هذه المكتبات الدينية للكنائس والأديرة والمعابد لا تسمح بوجود كتب وثنية، فلنا ان نتخيل مقدار الباقي من مكتبة الاسكندرية، بعد تقلبات الزمن، وتغير العقيدة، وكوارث البشر والطبيعة. ومعنى هذا باختصار انه لم يكن ثمة مكتبة بالمعنى المفهوم عند دخول عمرو بن العاص المدينة عام ٦٤١ .

مصدر الرواية:

ولكن، من أين جاءت رواية إحراق العرب لمكتبة الاسكندرية ؟

يلفت الانتباه ان هذه الرواية ظهرت في الكتابات التاريخية للعرب قبل ان تظهر في كتابات غيرهم. ومع ان ظهورها جاء في وقت متأخر جداً عن تاريخ الفتح العربي لمصر فقد نقلها الى الغرب مؤرخ عربي ايضاً، ثم شاعت بعدها في الكتابات التاريخية والاستشراقية الأوربية. ولكن شيوعها لم يحل دون الاختلاف حولها. فقد انقسم الرأي حولها قسمين: مؤيد ومعارض. وكان لهذا الانقسام أثر في اضعافها على أي حال، كما سنتبين عند عرض آراء المؤيدين والمعارضين.

ويلفت الانتباه ايضاً ان اول مؤرخ تعرض لهذه الرواية، وهو عبداللطيف المعروف بالبغدادي (١٦٦٠ - ١٢٣١) وهو لم يكن من أهل مصر، وإنما جاءها من بغداد، فطوف فيها، وكتب عن مشاهداته بها. وكان مما ذكره، في وصف بعض آثار الاسكندرية، مما نقله عنه جرجي زيدان دون مناقشة :

«رأيت ايضاً حول عمود السواري من هذه الاعمدة بقايا صالحة، بعضها صحيح، وبعضها مكسور. ويظهر من حالها انها كانت مسقوفة، والأعمدة تحمل السقف. وعمود السواري عليه قبة هو حاملها. وأرى أنه الرواق الذي كان يدرس فيه ارسطوطاليس وشيعته من بعده، وأنه دار العلم التي بناها الاسكندر حين بنى مدينته . وفيها كانت خزانة الكتب التي أحرقها عمرو بن العاص»[٨].

من الواضح في هذه الرواية ان البغدادي اعتمد على المعلومات الشعبية غير المحققة . فعمود السواري لا علاقة له بدار العلم التي بناها الاسكندر كما يعتقد ، وإنما ينسب الى بومبي . ودار العلم لم يبنها الاسكندر ، وانما بناها سوتر وابنه من بعده. وارسطو لم يدرِّس في الاسكندرية ، ولا كانت دار العلم ذاتها في منطقة عمود السواري ، وإنما كانت بجوار القصر المطل على البحر . ولكن الذي كان في تلك المنطقة هو المعبد الذي هدمه المسيحيون من أبناء المدينة ، ولم يبق منه سوى بقايا الاعمدة التي رآها البغدادي . وأغلب الظن انه تلقى هذه المعلومات من بعض أهل الاسكندرية ، وان هؤلاء كانوا غير عارفين ، او كانوا من محترفي مصاحبة السياح واشباع فضولهم الى المعرفة بمعلومات أشبه بمعلومات التراجمة في منطقة اهرامات الجيزة. وتميل مثل هذه المعلومات عادة الى المبالغة ، والاختلاق ، والتمسح بالمشاهير، وزج اسمائهم في غير موضعها.

وإذا كانت معلومات البغدادي الشعبية غير الدقيقة هذه خاطئة تاريخيا، فلا نريد ان نرتب على خطئها خطأ معلومته عن المكتبة وإحراقها ، وإنما سنأخذ الخطأ في كل المعلومات السابقة عليها قرينة على احتمال ضعف مصادرها السماعية. فلا شك انه سمع عن إحراق المكتبة مثلما سمع عن الاسكندر الذي بنى دار العلم ، وأرسطو الذي علمٌ بها. ومثلما اختلط الزمن في المعلومات الاخرى يمكن ان يختلط هنا، ويصبح عمرو حارق المكتبة لا قيصر. ومع انه روى المعلومة كما لو كانت حقيقة مقررة ومعروفة فمن المحتمل ان تكون معلومة مصنوعة. ومن المحتمل ايضاً ان تكون قد عاشت في الذاكرة الشعبية منذ

أقدم حريق تعرضت له المكتبة، ثم اضيف اليها اسم عمرو لسبب ما، او كنوع من إضفاء الاهمية والتوثيق عليها. ومجال الخيال الشعبي هنا واسع، ولا سيما انه لعب دوره في المعلومات الاخرى الخاطئة في رواية البغدادي.

غير ان هذه الرواية ما لبثت ان ظهرت بصورة اكثر تفصيلاً على يد مؤرخ آخر معاصر للبغدادي، هو جمال الدين ابو الحسن القفطي (١١٧٢ - ١٢٤٨) في كتاب له بعنوان «إخبار العلماء باخبار الحكماء». ومع انه ينتسب الى مدينة قفط في صعيد مصر، فقد عاش حياته بمدينة حلب، حيث عمل بالقضاء والتأليف. وقد نقل روايته جرجي زيدان دون مناقشة ايضاً، وان كان اختصر بعضها. وفي الجزء الذي حذفه زيدان روى ابن القفطي سيرة رجل قبطي، يدعى يحيى النحوي، من أهل الاسكندرية. وكان بطريركاً لكنيستها قبل الفتح العربي، ولكنه خرج على تعاليم الكنيسة بعد تبحره في قراءة كتب الفلسفة وتأثره بارسطو، فكفر بالثالوث المقدس، واعتنق مبدأ الوحدانية. وشاع أمره فاجتمع رؤساء الكنيسة لمناقشته، ولما انتصروا عليه في المناقشة نصحوه بالرجوع عن معتقده فأبى. وانتهى به الأمر الى الحرمان من رتبته والمعاناة في الحياة. وعند هذا الحد تبدأ بقية الرواية كما رواها زيدان. وهذا نصها:

«وعاش يحيى النحوي الى ان فتح عمرو بن العاص مصر والاسكندرية. ودخل على عمرو وقد عرف موضعه من العلم، واعتقاده، وما جرى له مع النصارى. فاكرمه عمرو، ورأى له موضعاً. وسمع كلامه في إبطال التثليث، فاعجبه. وسمع كلامه ايضاً في انقضاء الدهر ففتن به، وشاهد من حججه المنطقية، وسمع من الفاظه الفلسفية التي لم يكن للعرب بها أنسة ماهاله.

«وكان عمرو عاقلاً، حسن الاستماع، صحيح الفكر، فلازمه، وكاد لا يفارقه. ثم قال له يحيى يوماً: إنك قد احطت بحواصل الاسكندرية، وختمت على كل الأجناس الموصوفة الموجودة بها. فأما مالك به انتفاع فلا اعارضك فيه. وأما ما لا نفع لكم به فنحن أولى به، فأْمر بالافراج عنه. فقال له عمرو: وماالذي تحتاج اليه؟ قال: كتب الحكمة في الخزائن الملوكية، وقد أوقعت الحوطة عليها، ونحن محتاجون اليها، ولا نفع لكم بها. فقا له: ومن جمع هذه الكتب وماقصتها؟ فقال له يحيى: ان بطولوماوس فيلادلفوس من ملوك الاسكندرية لمَّا ملك حبب اليه العلم والعلماء، وفحص عن كتب العلم، وأمر بجمعها، وأفرد لها فجمعت. وولى أمرَها رجلاً يعرف بابن مرة (زميرة) وتقدم اليه بالاجتهاد في جمعها، وتحصيلها، والمبالغة في أثمانها، وترغيب تجارها، ففعل.

«واجتمع من ذلك في مدةٍ خمسون الف كتاب ومائة وعشرون كتاباً. ولما علم الملك باجتماعها، وتحقق عدَّتها قال لزمير: أترى بقي في الارض من كتب العلم ما لم يكن عندنا؟ فقال له زميرة: قد بقي في الدنيا شيء في السند والهند وفارس وجرجان والأرمان وبابل والموصل وعند الروم، فعجب الملك من ذلك وقال له: دُم على التحصيل. فلم يزل على ذلك الى ان مات. وهذه الكتب لم تزل محروسة محفوظة يراعيها كل من يلي الأمر من الملوك وأتباعهم الى وقتنا هذا.

«فاستكثر عمرو ما ذكره يحيى، وعجب منه، وقال له: لا يمكنني ان آمر فيها بأمر إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وكتب الى عمر، وعرَّفه بقول يحيى الذي ذكر، واستأذنه ما الذي يصنعه فيها. فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها مايوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى. وإن كان فيها مايخالف كتاب الله تعالى فلا حاجة اليها، فتقدمْ بإعدامها. فشرع عمرو بن العاص في تفريقها على حمامات الاسكندرية، وإحراقها في مواقدها. وذكرت عدة الحمامات يومئذ، وأُنسيتها. فذكروا أنها استنفدت في مدة ستة أشهر. فاسمع

ما جرى واعجب»[٩].

وقبل ان نناقش رواية القفطي المطولة هذه لا بد من الاشارة الى انها كانت مصدر رواية اخرى نقلت الى اللاتينية في وقت مبكر، واعتمد عليها المؤرخون، والمستشرقون الأوائل، في أوربا. وكان صاحب الرواية الجديدة أبا الفرج الملطي، او جريجوري بار الفرج بارهبرايوس (١٢٢٦ - ١٢٨٦)، وهو رجل شامي مسيحي، ولد لأب اعتنق المسيحية بعد يهوديته، ويعرف في اللاتينية باسم «أبو الفرجيوس» Abulpharagius. ولكن روايته جاءت مختصرة كثيراً عن رواية القفطي. ومع أنه لم يشر الى مصدره فيها، فمن المرجح - كما ذكر زيدان - انه نقلها عن القفطي[١٠] ومع ذلك لاحظ آستبري ان أباالفرج حَوَّر في صياغة بعض الكلمات المنسوبة الى عمربن الخطاب، ولكن هذا التحوير يعود - في الحقيقة - الى المترجم الذي نقل الأصل العربي الى اللاتينية[١١].

لا بد من الاشارة هنا ايضاً الى قضية المصدر الذي نقل عنه البغدادي والقفطي، وقد أثار القضية جرجي زيدان بعد ان رجح نقل أبي الفرج عن القفطي، فذكر ان مصدر البغدادي والقفطي ربما ضاع ضمن «ماضاع من مؤلفات العرب»، ولكن خبر إنشاء مكتبة الاسكندرية على يد زميرة مذكور في كتاب «الفهرست» لابن النديم، ومنسوب الى رجل يدعى اسحق الراهب. ويبدو ان الراهب هذ ألف كتاباً تاريخياً ضائعاً أورد فيه ماتوصل اليه من معلومات عن إنشاء المكتبة، وهي معلومات شديدة الصلة بالمعلومات التي أوردها القفطي، مما يرجح نقل الاخير لها حرفياً. ويخلص زيدان من عرضه لقضية المصدر الى ان «حكاية إحراق مكتبة الاسكندرية لم يختلقها ابو الفرج لتعصب ديني، ولا دسَّها أحد بعده، بل هو نقلها عن ابن القفطي... وإن ابن القفطي ~~وعبداللطيف البغدادي~~ أخذا عن مصدر ضائع»[١٢]. ومهما كان هذا المصدر فمن الواضح أنه متأخر، لم يظهر في زمن الفتح العربي، وإلّا تناقله المؤرخون الكثيرون الذين تعرضوا للموضوع، فضلاً عن ان زميرة هذا الذي ذكره القفطي - نقلاً عن اسحق الراهب - لا ذكر له على هذه الصورة في المصادر اليونانية والرومانية. فمن المعروف ان البطليموس سوتر عهد بتنظيم المكتبة - إنشاءً وتزويداً وتجهيزاً - الى ديمتريوس الفاليري، تلميذ أرسطو وحاكم أثينا سابقاً، وان الفاليري ربما كان أول أمين للمكتبة ايضاً، وإن كانت ثمة قائمة ظهرت حديثاً للأمناء بعد زينودوتوس الأفسوسي، وكاليماخوس الناقد الشاعر النحوي، وتضم هذه القائمة بترتيب ورود الاسماء: ابوللونيوس، إراتوثينيس، أريستوفانيس البيزنطي، اريستارخوس، ابوللونيوس الاسكندري (غير أبوللونيوس الآخر المنسوب الى جزيرة رودس)، أريستارخوس ابن أريستارخوس الاسكندري، سيداس، أمونيوس، زينودوتوس (آخر)، ديوقليس، أبوللودوروس النحوي. وهؤلاء توالوا الى ما بعد البطليموس التاسع، وليس بينهم زميرة ولا تحريف لأسمه[١٣].

ولا بد من الاشارة أخيراً الى ان رواية البغدادي المقتضبة ظهرت في كتابات اثنين من المؤرخين العرب بعده، وهما أبو الفدا (١٢٧٣ - ١٣٣١) والمقريزي (١٣٦٤ - ١٤٤٢) ومع ذلك لم ترد أي اشارة اليها عند عدد كبير من أهم المؤرخين، عرباً وغير عرب، وهم على التوالي: يوحنا اليعقوبي (نهاية القرن السابع او بداية القرن الثامن) وثيوفانيس (القرن التاسع) ونيكسيفوروس (٧٥٨ - ٨٢٩) وابن عبدالحكم (توفي عام ٨٧١) والطبرى (٨٣٩ - ٩٢٣) والمسعودي (٩٠٠ - ٩٥٦) وإيوطيخوس او ابن البطريق (٨٧٦ - ٩٤٠) والمكين (١٢٠٥ - ١٢٧٣) والمرتضى (القرن الثالث عشر) وبعض هؤلاء مثل اليعقوبي وثيوفانيس وابن عبدالحكم كانوا اكثر قرباً زمنياً من تاريخ فتح مصر، وأشد حرصاً على تسجيل دقائق احداث تلك الفترة.

تحليل نص القفطي :

نعود الى نص رواية القفطي الذي لم يتوقف عنده أحد من القدماء او المحدثين بالتحليل ، او الجرح والتعديل اذا شئنا احد المصطلحات العربية القديمة في تحقيق الروايات والنصوص . وسنحاول تحليله من حيث هو نص او قول ذو معنى ، بغض النظر عن صحته التاريخية ، وظهوره بعد اكثر من خمسة قرون على الواقعة التاريخية للفتح العربي ، ودعوى إحراق مكتبة الأسكندرية ، بل بغض النظر عن صحة المعلومات الواردة فيه او عدم صحتها.

ولعل أهم انطباع عن النص بعد قراءته في ضوء الظروف التاريخية المحيطة بالقضية هو انه نص درامي أشبه بسيناريو فيلم قصير، مكتوب بعناية شديدة لاحداث أثر معين في قارئه او متلقيه. ولكن الدراما المبني عليها أقرب الى الميلودراما ، إذا شئنا مصطلح فنياً آخر ، أي انها مبنية على حدث مثير ، وعقدة مصطنعة ، وحوار فج ينم عن الجهل، ورسم ذي بعد واحد للشخصيات ، ونهاية مفاجئة ومفتعلة. وسنتوقف هنا عند كل عنصر من هذه العناصر:

١ ـ الحدث المثير يكمن في وجود كتب كثيرة في الحكمة ، أي في الفلسفة بالتعبير العصري . وما كان يتفرع منها وقتذاك من منطق واخلاق وإلهيات وميتافيزيقا. وهذه الكتب تضمها خزائن القصر ، أي مكتبة القصر الكبرى، او الأم ، كما مر بنا. وقد جاء يحيى في طلبها من عمرو ، لا لنفسه وإنما لقومه وأهل عقيدته، كما هو واضح من النص في الحديث بصيغة الجمع على لسان يحيى ، مقابل الحديث بصيغة المفرد على لسان عمرو.

٢ ـ العقدة المصطنعة تكمن في استكثار عمرو لما ذكره يحيى ، وعجبه منه ، وإحالته الأمر الى الخليفة لاستئذانه فيما لا يحتاج الى الاستئذان. ولاسيما ان قائد جيش الفتح كان مأموراً بتأمين أهل الذمة ، وتوفير حرية العبادة لهم، وعدم المساس بثقافتهم وتقاليدهم ، فضلاً عن ان هذه الكتب المطلوبة لم تكن بالعربية حتى يخشى منها على العرب المسلمين .

٣ ـ الحوار الفج الذي ينم عن الجهل يتمثل في قول يحيى ان كتب الحكمة تحفظ عليها عمرو، ثم يبدو عمرو بعد ذلك جاهلاً بقصتها ، فكيف تحفظ عليها إذن ؟ وهل كانت عدة المكتبة من الكتب (٥٠١٢٠ كتاباً) لتخفى ـ على هذا النحو ـ عن قائد فاتح ، وصفه صاحب النص بانه عاقل ، صحيح الفكر، قضى ـ كما سجل التاريخ ـ ١١ شهراً في حصار المدينة قبل ان يدخلها منتصراً ؟ هل كانت هذه الكتب كلها في الحكمة وحدها ؟ أكان أهل الاسكندرية لا يقرأون سوى الحكمة ؟ وهل بلغت كتب الحكمة عند اليونان وأمم الأرض القديمة ذلك الرقم الكبير ؟

٤ ـ رسم الشخصيات في بعد واحد واضح في شخصيات الميلودراما الثلاثة: يحيى ، عمرو ، عمر . فيحيى رجل يلف ويدور حول طلبته من الكتب ، وعمرو رجل لا يفقه من الكتب شيئاً ، وعمر رجل متعصب لدينه . ومع ذلك لا يسلم هذا الرسم الأحادي من التناقض . فيحيى رجل مخلوع من مناصبه وعقيدته، ويريد الكتب لأولئك الذين خلعوه وكفّروه. وعمرو رجل عاقل صحيح الفكر ، ويفرق الكتب على الحمامات ولايحرقها حيث هي ، خوف ان تختلس او تتسرب الى يدي طالبها نفسه . وعمر رجل يأمر قائده برعاية أهل الذمة ثم يأمره بحرمانهم من الكتب !

٥ ـ النهاية مفاجئة ومفتعلة ، لأنه لو كان عمرو طلب الرأي حول إبقاء الكتب للعرب الفاتحين لكان من

المقبول والمعقول ان يأمره عمر بإعدامها، ولكن عمرو طلبها ليحيى وقومه. ثم يزداد الافتعال بتفريق الكتب على الحمامات، في الوقت الذي كان من المنطقي ان تعدم في مطرحها، او تعطى للرجل الذي جاء في طلبها، مادامت لن تفيد المسلمين الذين يقرأون العربية.

وهكذا صور السيناريو الميلودرامي حكاية مثيرة، مثل تصوير السير الشعبية للبطولات والخوارق. ولعب الخيال والتلفيق دورهما في التصوير فصنعا من الحكاية دراما غير معقولة. وحتى لا نظلم السيناريست هنا فمن الأوفق أن نبحث له عن مصدر لما صنعه، ومبرر لما صوره. ولا نجد لهذا المصدر غير الشائعات التي يبدو أنها انتشرت في مصر لهدف ما بعد استقرار العرب بها، أي بعد الفتح بزمن طويل، ربما يصل الى اكثر من قرن. ولا نجد لمبرر إطلاق الشائعة غير السخط من أهل مصر على العرب في وقت متأخر، او الرغبة في التنكيت عليهم بالطريقة المصرية. ويتمثل ذلك اكثر ما يتمثل في العبارة التي انتهى بها النص: «فاسمع ما جرى واعجب».

رد الفعل عند الباحثين:

ماذا كان رد الفعل عند الباحثين والمؤرخين الذين تعرضوا لهذه الرواية؟

لم يتعرض لها أحد من العرب، على أي حال، إلا في العصر الحديث، بعد ان واجهوها في الكتابات الأوربية. ولكنها لم تصل الى هذه الكتابات إلاّ في العصر الحديث ايضاً بعد عام ١٩٠٤ على وجه التحديد الذي ظهر فيه الجزء الثالث من كتاب «تاريخ التمدن الاسلامي» لجرجي زيدان. أما قبل ذلك فقد اعتمد الأوربيون على النسخة المختصرة لهذه الرواية كما جاءت عند أبي الفرج الملطي. وكان أول من ناقشها من الأوربيين المؤرخ الانجليزي إدوارد جيبون (١٧٣٧ - ١٧٩٤) مؤلف الكتاب الضخم المشهور بعنوان «تاريخ تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها»، ثم تلاه عدد من المؤرخين والمستشرقين في فرنسا وايطاليا والمانيا، حتى خصها المؤرخ الانجليزي الفرد بطلر بفصل كامل في كتابه «فتح العرب لمصر» الذي ظهر عام ١٩٠٢. ومع انه سبق ظهور كتاب زيدان المذكور فلم يتح للاخير الاطلاع عليه فيما يبدو. ونظراً لأن بطلر لم يطلع بدوره على رواية القفطي، فقد كان ظهور هذه الرواية عند زيدان إيذاناً بمناقشات جديدة للموضوع. ومن أهم هذه المناقشات وأخطرها فصل في كتاب كبير بعنوان «مكتبة الاسكندرية: مفخرة العالم اليوناني» للباحث المؤرخ الانجليزي إدوارد بارسونز وقد ظهر عام ١٩٥٢.

وسنتوقف هنا مرة اخرى عند هذه المناقشات ابتداء من جيبون الى بارسونز، مرورا ببطلر وزيدان، لنرى الى أي حد وصل البحث العلمي في الموضوع، وكيف بنى هؤلاء آراءهم الظنية:

١ - إدوارد جيبون:

رجع جيبون الى رواية أبي الفرج المختصرة، وفسرها بان عمرو مال الى تحقيق رغبة يوحنا (يحيى) النحوي، لولا ان «نزاهته الصارمة منعته من التصرف في أدنى شيء بغير موافقة الخليفة، وجاء رد عمر المشهور مستلهماً من جهل رجل متعصب»[١٤]، فنفذه عمرو بطاعة عمياء. ومع ذلك يضيف جيبون:

«أما من ناحيتي فإني شديد الميل الى إنكار الحقيقة (الواقعة) وما ترتب عليها. فالحقيقة مدهشة بلاشك، إذ يقول المؤرخ نفسه: إقرأ واعجب. والخبر الوحيد الذي ساقه رجل غريب، كتب بعد نحو ستمائة سنة، على حدود

بلاد العرب ، يرجعُ عليه صمت اثنين من المؤرخين ينتميان الى زمن أسبق بكثير ، وكلاهما مسيحي من أهل مصر . وأقدمهما، وهو البطريرك ايوطيخوس ، وصف فتح الاسكندرية وصفاً مسهباً. أما الجملة الصارمة المنسوبة الى عمر فتتعارض مع المبدأ الاصولي السليم عند المشتغلين بالإفتاء في الاسلام . فهؤلاء يعلنون بوضوح ان الكتب الدينية لليهود والمسيحيين التي يتم الاستيلاء عليها، بمقتضى حق الحرب لا يجوز القاؤها في النار ، وان الكتب الوثنية في العلوم، للمؤرخين او الشعراء او الاطباء او الفلاسفة ، يجوز شرعاً ان ينتفع بها المؤمنون . وربما ينسب لأتباع محمد(ﷺ) الأوائل هوس تدميري اكبر، ولكن الحريق في هذه الحالة ماكان ليدوم ، لأن صعوبة اشتعال المواد المصنوعة منها الكتب كانت ستخمده بسرعة»[١٥] .

وأشار جيبون الى ما سبق ان فصله في الجزء الثالث من كتابه الضخم حول الكوارث السابقة التي لحقت بمكتبة الاسكندرية ، والنار التي أضرمها قيصر دفاعاً عن نفسه ، والتعصب الاعمى الذي قاد المسيحيين الى تخريب آثار الوثنية. ولكنه أوضح ان الكتب التي بقيت في مكتبتي القصر والمعبد لا يمكن ان تصل الى ٤٠٠ او٧٠٠ الف كما كانت الحال عند تأسيس المكتبتين ، وان ما بقي منها ربما استولت عليه الكنيسة ومقر البطريرك . واختتم تعليقه القصير بشيء من السخرية ، قائلاً ان الكتب الكثيرة التي اشتدت في اللجاج حول الطبيعة الواحدة للمسيح لو كانت استهلكت في الحمامات العامة ـ كما قيل ـ لكان ذلك خيراً للبشر ، وإن ما بقي من كنوز الامبراطورية الرومانية بعد كل كوارثها يثير الدهشة في النهاية . ومع ذلك أشار محقق الكتاب الى ان عمربن الخطاب سبق له الاذن بإلقاء كتب الفرس في الماء عند فتح العرب لفارس. «ومن المعقول تماماً ـ كما يقول المحقق ـ ان تعدم كتب عبدة النار بأوامر من عمر . وربما كانت هذه الواقعة سبباً في نشوء أساطير إعدام الكتب في غير فارس»[١٦] .

٢ ـ الفرد بطلر:

إذا كان جيبون لم يهتم كثيراً بواقعة إحراق المكتبة إلا من حيث هي حادثة صغيرة من حوادث تاريخ سقوط الامبراطورية الرومانية ، فقد اهتم بها بطلر من حيث هي حادثة من حوادث فتح العرب لمصر. وربما نتج اهتمامه بالموضوع كله عن اشتغاله في مصر مُعلماً لأولاد الخديو توفيق، وقد رجع في تحقيق الواقعة الى جيبون وأبي الفرج والمؤرخين اليونانيين والاقباط والعرب. وأشار في مستهل الفصل الذي عقده لمكتبة الاسكندرية الى انقسام الرأي حول واقعة إحراق العرب لها ، واعتماد الأوربيين على رواية أبي الفرج وحدها. ولاحظ ان هذه الرواية كانت جارية ـ في الغالب ـ على الألسن قبل ان يسجلها أبوالفرج ، وان الحديث بها مازال يجري بين الاقباط حتى وقت تأليفه للكتاب في مطلع هذا القرن ، وربما عاشت مئات السنين قبلها ضمن التراث الشعبي القبطي ، مع ان هذا التراث يحدد فترة الحريق بسبعين يوماً لا بستة اشهر كما نصت الرواية. ولكن لا يوجد ما يدل على ان هذه الرواية أقدم من أبي الفرج، وإن كان مما يضعفها انها ظهرت بعد اكثر من خمسة قرون على وقوع الحادثة التي صورتها .

وحين شرع بطلر في مناقشة الرواية ـ كما هي على حد قوله ـ شهد بأنها تصويرية مثيرة، وان «رد عمر(بن الخطاب) يتميز بالنكهة الشرقية الحقيقية، وهذه أقوى نقطة فيها»[١٧] وأشار الى ان هذا الرد شبيه برد آخر لعمر حول اعدام الكتب في إيران عند فتحها، مما أشار اليه الكاتب التركي حاجي خلفه (مات سنة ١٦٥٨)[١٨] . ثم افترض صحة الرواية وتوزيع الكتب على الحمامات فتبين له انها مسألة غير معقولة . وأضاف :

«لو ان الكتب تقرر إعدامها لأحرقت في مكانها. ولو ان عمرو رفض منحها لصديقه فيلوبونوس (النحوي) لوضعها بذلك تحت رحمة جميع ملاحظي حمامات المدينة. ولو انه فعل وسلمها للحمامات لاستطاع حنا فيلوبونوس، أو أي شخص آخر، ان ينقذ الكثير منها بثمن زهيد خلال الاشهر الستة التي قيل انها استغرقتها في الحرق، فضلاً عن انه لا يمكن الشك في ان نسبة كبيرة من الكتب في مصر، في القرن السابع، كانت تكتب على الرُّق Vellum وهو مادة لا تحترق كالوقود»[19].

ومع تشككه في وجود ٤٠٠٠ حمَّام بالاسكندرية وقتها خلص بطلر الى ان «الرواية ـ على حالها ـ سخيفة، يستطيع المرء حقاً ان يسمع لها ويعجب»[20] ثم ترك هذا الاطار الداخلي السخيف للرواية ـ كما سماه ـ الى مناقشة إطارها الخارجي، فشكك في وجود فيلوبونوس نفسه وقت الفتح، بل في وجود المكتبة ايضاً، فقال ان الرجل لو عاش الى زمن الفتح لبلغ عمره ١٢٠ سنة، والأصح انه مات قبل ٣٠ او ٤٠ سنة من دخول عمرو الاسكندرية. وأورد روايات بلوتارك وسنيكا ومارشيللينوس وأوروزيوس الذين اكدوا احتراق المكتبة في زمن قيصر، بالرغم من انهم لم يحددوا مكان المكتبة بالضبط، ولا موقعها في حي القصر الذي كان يحتل ربع مساحة المدينة. ومال الى الاعتقاد بان المكتبة الأم اختفت في القرن الرابع على الاكثر، أي بعد اضطرابات عهدي كراكالا وأوليان، وان المكتبة الأبنة استمرت وقتاً أطول حتى هدم المسيحيون المعبد (السيرابيوم) في أواخر القرن الرابع.

قد يقال ـ كما يقول بطلر ـ ان الكتب تم انقاذها عند هجوم المسيحيين على المعبد. وقد قيل ان الانقاذ جرى قبل استيلاء المسيحيين على المعبد بثلاثين سنة، وان الكتب شحنت الى القسطنطينية عاصمة الامبراطورية الرومانية الشرقية. ولكن صمت المعاصرين للحادث ايام عمرو هو الأمر الغريب كما يقول بطلر ايضاً. واذا كانت هذه الكتب نجت من الحرب التي شنها ديوفيلشيان على الكتب المسيحية والحرب الاخرى التي شنها ثيوفيلوس على الكتب الوثنية، فلا بد من وجود بعض مجلداتها في المكتبات الخاصة او مكتبات الأديرة البعيدة.

ولكن اثنين من المشتغلين بالعلم والكتب في ذلك الوقت زارا مصر قبيل الفتح العربي، وهما جون موخوس وصديقه صوفرونيوس، فلم يشيرا الى أيّ مكتبات عامة بها، وإنما أشارا الى مكتبات خاصة كثيرة، مما يرجح عدم وجود أي مكتبة عامة كبيرة في الاسكندرية عند دخول العرب.

لقد افترض بطلر ـ بعد هذا ـ ان مكتبة الاسكندرية كانت سليمة عند قدوم العرب. وأضاف ان إعدامهم لكتبها يظل أمراً بعيداً عن الاحتمال، لأنهم لم يدخلوا المدينة الا بعد حصار دام ١١ شهراً. وفي اتفاقية تسليم المدينة تم النص على السماح للرومان بمغادرة البلاد ومعهم منقولاتهم وأشياؤهم الثمينة. وكان البحر مفتوحاً امامهم، والطريق الى القسطنطينية ممهدة. ولو صح ان كتب مكتبة المعبد الباقية على قيد الحياة ثمينة لكانت على رأس ما نقله هؤلاء معهم، بدلاً من تركها تحت رحمة العرب الذين وقفوا في انتظار تسلم المدينة.

ولو صح ايضاً ـ كما يقول بطلر ـ ان مؤرخي العرب المعاصرين للفتح تجاهلوا إعدام الكتب او اخفوا خبره لما خفي ذلك عن رجل مثل يوحنا النبقوبي الاسقف القبطي الذي كتب قبل نهاية القرن السابع تاريخاً مفصلاً للفتح، دون ان يذكر شيئاً عن أي مكتبة عامة.

وهكذا خلص بطلر الى سبع نتائج يمكن تلخيصها فيمايلي:

١ ـ لم تظهر رواية احراق العرب للمكتبة إلا بعد خمسة قرون من وقوع الفتح.

٢ ـ عند تحليل تفاصيل الرواية ـ المختصرة ـ يتبين سخفها .

٣ ـ العامل الرئيسي في الرواية، وهو فيلوبونوس ، لم يعش حتى الفتح العربي .

٤ ـ اختفت مكتبة القصر بحريق قيصر او بسبب آخر قبل ٤٠٠ سنة على الاقل من قدوم العرب ، في حين نقلت مكتبة المعبد قبل عام ٣٩١ او تفرقت ، او اعدمت في ذلك العام، بحيث اختفت في أي الحالات قبل الفتح بقرنين ونصف القرن .

٥ ـ لا يوجد أي إشارة الى وجود المكتبة في كتابات القرنين الخامس والسادس ومطلع السابع .

٦ ـ إذا صح ـ برغم هذا ـ انها كانت موجودة عند توقيع سايروس على اتفاقية تسليم الاسكندرية ، لكان من المؤكد ان تنقل محتوياتها أثناء أشهر الهدنة بين توقيع الاتفاقية ودخول العرب لاستلام المدينة .

٧ ـ إذا صح ايضاً انها نقلت او اعدمت لما تجاهل الخبر معاصره المؤرخ الأديب يوحنا النيقوي .

وهكذ ايضاً خلص بطلر، مرة اخرى، الى التصريح التالي :

«يجب ان اعلن ان رواية ابي الفرج ليست سوى خرافة خالية تماماً من أي أساس تاريخي»[٢٢].

٣ ـ جرجي زيدان :

أيّد جرجي زيدان النتيجة التي خرج بها بطلر من بحثه قبل ان يؤلف الأخير كتابه. ولكن زيدان مالبث ان غير رأيه ، وانتهى الى نتيجة عكسية تماماً ، في كتابه «تاريخ التمدن الاسلامي»، لأسباب بسطها في سبع صفحات من الكتاب المذكور[٢٣]. ويمكن تلخيص هذه الاسباب الستة ـ عنده ـ فيما يلي :

اولاً . رغبة العرب في صدر الاسلام في محو كل كتاب غير القرآن.

ثانياً ـ إذا كان بعض مكتبة الاسكندرية احترق قبل الاسلام فذلك لا يمنع احتراق باقيها في ظل الاسلام . واذا كانت رواية أبي الفرج الملطي اول رواية مفصلة أمكن معرفتها في العربية ونقلها الى اللغات الاخرى ، فرواية القفطي غير المعروفة هي مصدرها . واذا كانت الاولى لرجل مسيحي يؤخذ بشبهة التعصب الديني ، فالأخرى لرجل مسلم ، غير مشكوك في رجاحة عقله ، وغزارة علمه .

ثالثاً ـ أحرق المسلمون مكتبات «فارس وغيرها على الاجمال»، مما لخصه خليفة في كتابه «كشف الظنون» بقول: «أن المسلمين لما فتحوا بلاد فارس ، وأصابوا من كتبهم كتب سعد بن أبي وقاص الى عمر بن الخطاب يستأذنه في شأنها وتنقيلها للمسلمين ، فكتب اليه عمر(رض) ان اطرحوها في الماء فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله تعالى بأهدى منه ، وان يكن ضلالاً فقد كفانا الله تعالى ، فطرحوها في الماء او في النار، فذهبت علوم الفرس فيها» وجاء في أثناء كلامه عن أهل الاسلام وعلومهم «إنهم احرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد». ولا بد من أصل نقل صاحب «كشف الظنون» عنه . وقد أشار ابن خلدون الى ذلك بقوله : «فأين علوم الفرس التي أمر عمر(رض) بمحوها عند الفتح ؟»[٢٣] .

رابعاً ـ كان احراق الكتب شائعاً في تلك العصور تشفياً من عدو ، او نكاية فيه ، مثلما فعل عبدالله بن طاهر بكتب فارسية بقيت الى ايامه (سنة ٢١٣هـ) فلما تبين له انها من كتب المجوس أمر بإلقائها في الماء، كما أمر عماله بإعدام ما يصادفهم منها .

خامساً ـ كان اصحاب الأديان في تلك العصور يعدون هدم المعابد القديمة واحراق كتب اصحابها من قبيل السعي في تأييد الاديان الجديدة، مثلما حدث من الرومان في مصر عندما تنصروا، ومن خلفاء المسلمين عندما اضطهدوا المعتزلة والمشتغلين بالفلسفة .

سادساً ـ في تاريخ الاسلام جماعة من أئمة المسلمين احرقوا كتبهم او اعدموها من تلقاء أنفسهم ، مثلما فعل احمد بن أبي الحواري وسفيان الثوري وأبو عمرو بن العلاء .

واختتم زيدان عرضه لهذه الاسباب الستة التي أقنعته بتغيير رأيه ، فقال:

«فيرجح مما تقدم ان العرب احرقوا ما عثروا عليه من كتب العلم القديمة في الصدر الأول تأييداً للاسلام ، فلما تأيد سلطانهم، واشتغلوا بالعلوم عوضوا على العالم اضعاف ما أحرقوه»(٢١) .

غير ان الاسباب الستة التي ساقها زيدان، وأجملناها هنا، تبدو خارجة عن الموضوع ، دون صلة بصلبه ، من حيث الظروف التاريخية الخاصة بمكتبة الاسكندرية وتطورات تاريخها. كما تبدو تعميمية من جهة وتبريرية من جهة اخرى ، ولا صلة لها بالروايتين الاساسيتين للقفطي وأبي الفرج وما جاء بهما من وقائع محددة ، وما اكتنف المكتبة من ملابسات ، فضلاً عن ان بعضها ضعيف الأدلة ، مثل قوله ان العرب في صدر الاسلام رغبوا في محو كل كتاب غير القرآن ، وانهم احرقوا كتب الفرس وغيرهم عند فتوحات البلدان . وإذا كان احراق كتب الفرس من عبدة النار قد جرى ـ وهو أمر يحتاج الى تحقيق آخر ـ فهو شبيه بإحراق كتب الوثنيين المزعومة في الاسكندرية على ايدي العرب. اذا كان ذلك تقليداً من تقاليد الفتوح العربية الاسلامية فلماذا لم يظهر في غير فارس ومصر؟ وهل يصح تعميمه على فتح الشام والعراق والمغرب واسبانيا وصقلية وبلاد ماوراء النهر ؟ ولماذا ظهر احراق الكتب بعد ان تأيد سلطان العرب واشتغلوا بالعلوم ؟

٤ ـ إدوارد بارسونز:

ترجم كتاب زيدان المذكور الى الانجليزية المستشرق د. س. مارجوليوث ، ونشره في لندن عام ١٩٠٧ . وكان ظهوره إيذاناً بالبحث في الموضوع مرة اخرى ، ولا سيما ان رواية القفطي لم تكن معروفة في اوربا . ودارت حول الموضوع مناقشات كثيرة بين المؤرخين والمستشرقين . وحول هذا كله أدار بارسونز الفصل الخاص بمكتبة الاسكندرية في ظل الاسلام، او ما سماه «المرحلة الاخيرة» ، في كتابه الكبير عن المكتبة منذ نشأتها. وبالرغم من الحماسة الزائدة لهذه المكتبة فقد رجع بارسونز الى كل ما سبق ان كتب عن إحراقها في العربية وغيرها من لغات أوربا ، وبذل جهداً مضنياً في البحث والتنقيب، واستفاد بما يسره له زيدان من معلومات .

وقد شبه بارسونز المكتبة بطائر العنقاء في الاساطير اليونانية الذي يتجدد ذاتياً في النار دون ان يموت . وذكر ان المكتبة خرجت حية من كل نار إلا من نار العرب، او نار الاسلام بمعنى أدق. وبإحراقها قتل الاسلام الحضارة القديمة. وعنده ان مكتبة المعبد نجت من الدمار الذي لحق بالمكان على يد ثيوفيلوس واتباعه عام ٣٩١ ، مثلما نجت مكتبة القصر من حريق قيصر . وحتى لو صح تدمير هذه الاخيرة فقد بقيت مكتبة المعبد بعيداً عن أي لهب ، حيث ضمت ٢٠٠ الف لفيفة وآلاف الكتب ، ومنها مجموعة البرجاموم التي جاءتها في عهد كليوباطرا .

اهتم بارسونز كثيراً بتفنيد حجج بطلر ، فذكر ان المهم ليس المدى الزمني الذي استغرقه إحراق الكتب، ولا رغبة يوحنا فيلوبونوس في الاحتفاظ بما بقي في المكتبة، ولا وجوده على قيد الحياة في زمن الفتح ، وإنما المهم ان

أول من أشار الى الاحراق كان رجلاً مسلماً صالحاً عالماً، فعل ذلك كما لو كانت الحقيقة أمراً مُسَلَّماً به . وحين نقول «أول» ، فالمعنى انه «أقدم مرجع مكتوب تم اكتشافه حتى الآن» ، فضلاً عن ان الاقباط المعاصرين له كانوا على دراية - مثل اجدادهم - بما جرى من احراق الكتب[٢٥] .

وعرض لما ذكره الباحث الفرنسي شوفان عام ١٩١١ ، من ان تسخين الحمامات في مدة ستة أشهر كان يستلزم ١٤ مليون كتاب ، وما ذكره زميله كازانوفا عام ١٩٢٣ من ان الرقم الكافي للتسخين يصل الى ٧٢ مليون كتاب، وقال انه سيغض النظر عن ذلك الحساب، مثلما سيغضه عن المبالغات اللفظية في المصادر الشرقية، ليصل الى نقطتي وجود يحيى النحوي (فيلوبونوس) ووجود المكتبة زمن الفتح، اللتين شكك فيهما بطلر ، مع ان العرب - كمايقول - لم يشكوا في وجود النحوي ايام عمرو.

أما وجود النحوي على قيد الحياة أيام عمروبن العاص فيؤيده - كما يقول - ابو الفرج محمد النديم المعروف بالوراق في كتابه المشهور بالفهرست . وأما وجود المكتبة ذاتها فيؤيده انه لا يوجد شاهد واحد على دمار مكتبة المعبد على الأقل . وأورد ما قاله المؤرخ الروماني بولوس أوروزيوس الذي زار المكتبة بعد ٢٠ سنة على الاقل من عام ٣٩١ الذي حدث فيه دمار المعبد. فقد ذكر أوروزيوس انه رأى بعينيه خزانات كتب في بعض المعابد دون تحديد. بل ان الحرب التي شنها ديوقليشيان ضد الكتب المسيحية - كما قال بطلر - لم تكن إلا ضد كتب الكيمياء والفلاسفة المزيفين الذين كتبوا عن تحويل المعادن وتصنيع الذهب، ولم تكن ايضاً ضد الكتب الوثنية ، في حين ان الحرب التي شنها ثيوفيلوس لم تكن ضد الكتب الوثنية او غيرها ، وانما كانت ضد الوثنية ذاتها. وأما موخوس وصديقه صوفرونيوس اللذان لم يريا المكتبة او يذكراها، فلا جناح عليهما، لأن هناك من رآها وذكرها مثل أفثونيوس العالم المؤلف الذي زار الاسكندرية قبيل تدمير المعبد او بعده. وأما ان اهل الاسكندرية كانوا قادرين على تهريب الكتب أثناء الهدنة فهم «لم يكونوا ليفكروا الا في انقاذ انفسهم واطفالهم وأسرهم ونقودهم وتذكاراتهم وجواهرهم. فهل كانوا يهجرون كل هذا ويهرعون الى سلالم الأكروبوليس (المعبد الشبيه بالقلعة) الشاهقة، حيث غرف الكتب، كي ينقذوا مؤلفات كليمنت وأوريجين وغيرهما؟ وهل كان أهل لندن يهرعون هكذا ايام معركة بريطانيا الى المتحف البريطاني لانقاذ بعض من اعظم ما يحتويه من كتب»[٢٦] .

واذا كان بطلر أثار نقطة صمت كثيرين من المؤرخين ، ولاسيما يوحنا النيقوبي ، فبارسونز لا يأخذ ذلك الصمت قرينة على أي شيء ، لأن هيرودوت - كما يقول - صمت عن ذكر الكثير مما رآه في مصر ، في حين ان هيرودوس لم يترك في الاسكندرية شيئاً دون ذكر سوى المكتبة ، وهي في أوج ازدهارها في القرن الثالث. وكذلك فعل سترابو حين عاش خمس سنوات بالمدينة نحو عام ٢٠ ميلادية ، وكتب عن كل بناية، عدا بناية المكتبة . ونسيان أو إغفال ذكر شخص او شيء لا يعني ان هذا الشخص او ذلك الشيء غير موجود ، فضلاً عن ان مؤلفات المؤرخين الصامتين الذين ذكرهم بطلر لم تصلنا كلها، ولا كان ماوصلنا منها سليماً ، او بحالته الاصلية. بل ان الكتاب الاصلي الذي ألفه يوحنا النيقوبي ضائع ، ولا يوجد منه سوى ترجمته العربية عن اليونانية والقبطية اللتين كتب بهما، وهي ترجمة نقلت في عام ١٦٠٢ الى الأمهرية ، ثم الى الانجليزية والفرنسية بعد ذلك، ولكنها ناقصة - كما اعترف بطلر نفسه - فيما يتصل ببعض الفترات . ولم يهمل النيقوبي حريق المكتبة وحده ، وإنما اهمل بعض أشياء اخرى سواه، ووصف بعضاً آخر وصفاً خاطئاً .

غير ان بارسونز لا يعد النيقوبي مؤرخاً ولا أديباً ، ولكنه يثق في رواية القفطي التي نقلها عنه ابوالفرج . ويعتقد

ان بقايا مكتبة المعبد أحرقها العرب، وان ثمة قرائن على ذلك . ويمكن إجمال هذه القرائن التي طرحها فيمايلي :

١ ـ الحديث القبطي :

لم يكن أقباط مصر يعرفون الاسكندرية إلا باسم راقوتي او راقوتية ، قرية الصيد القديمة التي أقيمت المدينة حولها. فكأنهم تحدوا الزمن، ولم يعترفوا باسمها الجديد بعد الاسكندر ، مما يوحي بأن حقيقة إحراق المكتبة عاشت قروناً في دائرة الحديث الشفوي دون تدوين. ويؤيد ذلك ان كل تاريخنا الماضي احاديث غير مكتوبة ، واخرى لأدباء وكتاب، مع قليل من الوثائق . وبذلك كان عبداللطيف البغدادي محقاً في الاعتماد على حديث او خبر شفوي ، شائع ، غير مسجل، عند الاقباط .

٢ ـ النكهة الشرقية للرواية :

وهي أقوى نقطة في رواية القفطي وأبي الفرج كما قال بطلر .

٣ ـ شخصية عمر المعروفة في التاريخ :

من المعروف ان عمر بن الخطاب كان متعصباً للاسلام، ومجاهداً نشيطاً، لا يكل ولا يمل، يؤمن بأن القرآن يعلو على كل كتاب، فضلاً عن ان له آراء شبيهة ، بما جاء في رده على عمرو، تدل على أمره بإحراق المكتبة .

٤ ـ ورود الرواية عند المؤرخين القدماء والمحدثين :

إذا كان البغدادي اول من روى خبر حريق المكتبة، فهو أول ما ظهر في العربية، وربما ظهر مصدر آخر أقدم منه. ولكن روايته تصور الخبر معروفاً في غنى عن التفصيل ، كأنه حقيقة مسلم بها. ولو نجا كثير من الكتب التي ذكرها ابن النديم ، في الفهرست، من التتار لأمكن حسم هذه المشكلة. وقد ذكر المستشرق الفرنسي كازانوفا ان القفطي اخترع الرواية، او اضافها الى الخبر السائد في عصره، بهدف تجميله وتحبيبه للقراءة ، ولكنه لا يستطيع اختراع الخبر ذاته كما يقول بارسونز ، ولا كانت مكانته تسمح بالاختراع ، ونفاق صلاح الدين الذي جعله من بطانته . ثم جاء ابو الفرج فنقل عنه، لا عن البيزنطيين الذين كانوا يريدون النيل من المسلمين ، كما قال المستشرق الالماني كريل.

وقد تردد خبر الحريق بعد ذلك عند أبي الفدا والمقريزي وحاجي خليفة وجرجي زيدان ، بما لا يخرج عن الاصل المشهور . وهكذا يخلص بارسونز الى ان المكتبة نجت من كل دمار سابق قبل مجيء العرب، كأنها طائر العنقاء ، بعد ان نمت على مدار ٢٣٩ سنة في ظل ملوك البطالمة ، واصبحت تضم اكثر من ٧٠٠ الف لفيفة مخطوطة . واذا كان الحريق الذي شب ايام قيصر قد دمَّر بعض الكتب (لعلها الاربعون الفاً التي تحدث عنها سنيكا) فقد بقيت مكتبة المعبد التي ضمت ـ منذ البدء ـ ٤٢٨٠٠ لفيفة مختارة ومرتبة، وربما زيدت بعد وصول مكتبة البرجاموم . وكان هذا الجزء من المكتبة مخصصاً لكهنة المعبد والجمهور، في حين خصصت مكتبة القصر، او مكتبة المتحف، للعلماء والباحثين .

كانت الاسكندرية في الاساس مدينة من الكتب كما يقول بارسونز . فاليهود شكلوا ثلث سكانها في عهود البطالمة، وكانت مكتباتهم عامرة. والمسيحيون انشأوا المكتبات في الكنائس والأديرة بعد دخول المسيحية مصر. «ولا بد ان معظم الكتب كانت دينية ولاهوتية بعد سقوط الوثنية»[٢٧] وبالرغم من غروب شمس الوثنية في عهد قسطنطين (٣٢٣ ـ ٣٣٧) واغلاق المعابد الوثنية وتحريم عبادة الاوثان ظلت المدارس في الامبراطورية الرومانية

الشرقية تعلم الفلسفة والعلوم القديمة. ولكن عهد جستنيان (٥٢٧ ـ ٥٦٦) شهد موت العبادات الوثنية وسقوط العلم القديم. فقد صادر ذلك الامبراطور محتويات اكاديمية افلاطون، ومنع تدريس الفلسفة والقانون بجامعة أثينا، فهرب انصار العلم القديم الى فارس. وعندما غزا الفرس الاسكندرية لمدة عشر سنوات اصبحت المدينة مركزاً للعلم مرة اخرى. ثم جاء العرب وفتحوا الاسكندرية، ولكن الرومان عادوا فاستولوا عليها لفترة قصيرة عام ٦٤٥، فعاد عمرو بجيش كبير، وأخذ المدينة عنوة، وطرد الرومان، بعد ان اباد قائدهم، وهدم الأسوار، وقتل الجنود، وأسر الاطفال. وبذلك ماتت الهيللينية على ايدي الغزاة الجهلة الفقراء، فلماذا لا يحرقون كتب اليونان ويضعونها في النار؟

الرواية شعبية لعب بها الخيال:

من الواضح ان بارسونز عاشق للهيللينية، أي للتراث الاغريقي القديم الذي نشره الاسكندر في العالم القديم بفتوحاته وامبراطوريته العريضة. ولا بأس على هذا العشق، فللناس فيما يعشقون مذاهب كما قيل، ولكن البأس على العلم حين يطوع لخدمة العشق، او حين تقوده العاطفة وحدها، بما تجره وراءها من غرض او افتتان بالاحكام الجاهزة المسبقة. فبارسونز هنا يبني دراسته لآخر مراحل حياة مكتبة الاسكندرية على فرض او حكم مسبق، لخصه في تلك الاستعارة الطريفة، حين شبه المكتبة بالعنقاء التي تجددها النار وتحييها. ولكن هذه الاستعارة ذاتها تتعارض في النهاية مع الغرض الذي حملته، وهو ان المكتبة احرقها العرب، فراحت العنقاء معها. وبذلك قضى على الاستعارة، والرمز الذي أقام عليه افتراضه.

ومادام الغرض عنده يقوم على احراق العرب للمكتبة فلا بد ان يسعى لأثباته بكل الوسائل المتاحة. ومع ذلك خانته وسائله ذاتها في النهاية. فتفنيده لحجج بطلر مبني على افتراض آخر هو صحة الخبر الذي حملته رواية القفطي. ونحن نعرف ان الخبر عموماً إما ان يقبل الصدق او الكذب. وفي حالة الخبر الذي قامت عليه رواية القفطي لا نستطيع الزعم بانه خبر صادق، لأن البغدادي رواه من قبل، ولا لأن القفطي رجل مسلم صالح، وإنما لأن ظهوره المتأخر يضفي عليه شبهة الكذب. ولا عبرة هنا بان كثيراً من الكتب العربية القديمة لم تصلنا، وأنه حتى يصلنا شيء خافٍ منها فعلينا ان نصدق ماظهر، فضلاً عن احتمال قيام الخبر الراهن ـ عند البغدادي والقفطي وأبي الفرج وغيرهم ـ على شائعة شفوية سادت بين أقباط مصر بصفة خاصة، لا لأنهم ربما كرهوا العرب وحكمهم لسبب ما بعد استقرارهم في البلاد، وانما لأن يحيى (يوحنا) النحوي (فيلوبونوس) نفسه قبطي.

كانت مصر وحدها مصدر هذه الشائعة. وفي مصر عَلِمَ بها البغدادي، والقفطي، وأبوالفرج، في زمن متقارب. وكان القفطي اميناً مع نفسه كمترجم لحياة يحيى النحوي. فمن الواضح في سيرته التي وضعها انه سعى الى معرفة حياة الرجل من مصادرها الطبيعية، أي من اهل عقيدته وملته في مصر. ولكننا نرجح ان هذه المصادر شعبية بحتة، لأن يحيى كان مكروهاً على المستوى القبطي الرسمي بسبب إلحاده وآرائه الشاذة. ونرجح ايضاً ان هذه المصادر الشعبية ذاتها هي التي صنعت ذلك السيناريو الميلودرامي الذي سجله القفطي بأمانة ـ فيمايبدو ـ في روايته. وليس من المستبعد ان تكون السيرة سجلت على ذلك النحو في كتاب لأحد مؤلفي أقباط مصر ـ بعد استقرار العربية ـ رجع اليه البغدادي والقفطي، ثم تاه الكتاب أو ضاع، وإن كنا نرجح ان الرواية كانت معروفة شفوياً، وانها وصلت الى اسماع البغدادي والقفطي فسجلاها، كل بطريقته، وان البغدادي ما كان ليهتم بتفاصيلها في كتاب عام عن مصر، في حين اهتم القفطي بتلك التفاصيل، لأن

كتابه خاص بتراجم الحكماء. فهو لم يكتب تاريخاً لمصر ولا للفتح العربي، وانما كتب سيراً قصيرة لمن سماهم الحكماء ، ومنهم يحيى النحوي.

ومادامت الرواية شعبية في أصلها على هذا النحو ، وأقرب الى السير الشعبية، التي صورت - فيما بعد - عنترة بن شداد وقد امتد به العُمر الى معاصرة الحروب الصليبية، فليس غريباً على الخيال الشعبي ان يمد في عُمْر النحوي الى زمن عمروبن العاص . وبذلك يظل حكم بطلر فيما يتصل بوفاة الرجل قبل مجيء عمرو صحيحاً، لا يبطله مجرد ذكر القفطي له في حياة عمرو بالاسكندرية . أما ما رواه ابن النديم ، نقلاً عن اسحق الراهب، عن تاريخ مكتبة الاسكندرية، مما يتفق مع ما رواه القفطي في روايته عن ذلك التاريخ ، فلا يدل على وجود النحوي في زمن عمرو بأي حال من الاحوال. ولكنه قد يدل - من بعيد - على صحة ترجيحنا السابق بان رواية القفطي ربما تكون منقولة عن كتاب ضائع لمؤلف قبطي. وحتى لو صح وجود مثل هذا الكتاب فاغلب الظن ان روايته شعبية في أصلها مثلما رأينا في رواية البغدادي والقفطي . وحين نقول «شعبية» فإنما نعني - مرة اخرى - تلاعب الخيال واختلاق الواقع واختراق الزمن والغاء المكان، تماماً مثلما نجد في السير الشعبية التي بدأت في الظهور في ذلك الوقت.

عند هذا الحد نجد ثلاثاً من الوسائل ، او الحجج العقلية الظنية، التي استخدمها بارسونز في تفنيد حجج بطلر، قد خانته. وهذه الوسائل الثلاث هي: إنكار عدم وجود النحوي في زمن عمرو، ودوران الرواية في الحديث الشفوي بين أقباط مصر، والنكهة الشرقية في الرواية. ولكن بقيت سبع وسائل او حجج اخرى في بحثه. ومنها ست من النوع الظني ذاته، وهي عدم وجود شاهد واحد على دمار مكتبة المعبد على الأقل، ونشوب حرب ثيوفيلوس ضد الوثنية لا ضد كتبها، وعدم تفكير أهل الاسكندرية في تهريب الكتب، وانكار قرينة صمت الكثيرين من المؤرخين والمعاصرين للفتح ، واحتمال وجود قرائن على الحريق في الاجزاء القليلة الضائعة من كتاب النيقويي ، وقوة قرينة ظهور الرواية عند بعض المؤرخين . وهذه كلها حجج مردود عليها، وليس من السهل ترجيح صحتها. والأخذ بها يثير الكثير من التساؤلات ، مثل: هل عدم وجود شاهد واحد على دمار مكتبة المعبد ينفي احتمال الدمار بعد كل ما تعرضت له منطقة المعبد من كوارث وتخريب ؟ هل في الحرب ضد الوثنية سلام للكتب الوثنية ؟ كيف نستبعد احتمال تهريب الكتب الثمينة - على الأقل - أثناء حصار العرب الطويل للاسكندرية ؟ كيف يتساوى ذلك بعدم تفكير أهل لندن في تهريب كتب المتحف البريطاني أثناء الحرب الثانية والغارات المستمرة على منطقة المتحف ؟ ألم تلجأ سلطات المتحف في تلك الفترة الى تخزين نفائسه في أقبيته ؟ ألم تنقل بعض النفائس الاخرى الى اماكن بعيدة آمنة؟ كيف ننكر صمت الكثيرين عما حدث للمكتبة في الاسكندرية؟ لماذا يلزم ان تحتوي الاجزاء الضائعة من كتاب النيقويي على قرائن مؤيدة للحريق ؟ هل ظهور الرواية عند بعض المؤرخين المتأخرين قرينة دامغة في وقت كثرت فيه الثرثرة والشائعات والخيال في كتابة التاريخ ؟

واذا كانت هذه الوسائل - الحجج الست قد خانت بارسونز مثلما خانته الثلاث الاخرى ، فهذه حال الحجة العاشرة - والاخيرة - في بحثه ، وهي محاولته التوفيق بين العبارة المنسوبة في الرواية الى عمر بن الخطاب وبين شخصية ذلك الخليفة الراشد كما عرضها المؤرخون . ولا نجد هنا أي توافق بين الرجل والعبارة، لأنه هو نفسه الذي أوصى بضرورة العلم واجادة القراءة والكتابة. ولم يكن على صورة ذلك المتعصب التي رسمها بارسونز . وليس في العبارة المنسوبة اليه حول إحراق الكتب عند فتح فارس

مايدل على انها له . والحكم على الشخصيات التاريخية القديمة لا يكون بالحالات الفردية والمواقف المفردة، وانما يكون بوضع هذه الحالات والمواقف في الاطار العام للشخصية ، فإذا وافقت هذا الاطار وتطابقت مع سياق التفكير والسلوك فهي صحيحة ، وإلاّ ضعف الأخذ بها. ولا نعتقد ان الاطار العام لشخصية عمر بن الخطاب وسياق تفكيره وسلوكه يتيحان هذا التطابق، بالرغم مما يبدو على العبارتين المنسوبتين اليه حول اعدام الكتب في مصر وفارس من فصاحة قريبة من فصاحته . ولكن محتوى هذه الفصاحة بعيد عن تفكير عمر ومناقض لشخصيته .

أين ذهبت المكتبة ؟

لعلنا نتساءل بعد هذا كله :

أليس من المحتمل ان يكون بعض جنود جيش الفتح قد أحرقوا بعض الكتب في الاسكندرية، لسبب ما ، فشاع الخبر وتضخم، حتى وصل بعد قرون الى ما وصل اليه ؟

بلى . ولكن هذه الحالة الفردية، او اي حالة اخرى مشابهة ، كانت بمعزل عن مكتبة المعبد التي انتهى بارسونز ـ دون تبرير مقنع ـ الى بقائها على قيد الحياة حتى مجيء العرب. ويبدو انه نسي ـ او تناسى ـ ذلك التخصص الذي أشار اليه في مكتبتي القصر والمعبد معاً ، وقيام المكتبة الأم على خدمة العلماء والباحثين مقابل قيام المكتبة الأبنة على خدمة الكهنة والجمهور. والمعنى الواضح في هذا التخصص هو ان الاولى كانت بمنأى عن سوء الاستعمال، وان الاخرى كانت ـ في معظمها ـ نسخاً من زميلتها. وهنا نصل الى نقطة لم تتطرق اليها حلول ذلك اللغز . فليس من المعقول ألا تنشأ حول المكتبتين معاً ـ في أوج ازدهارهما ـ صناعة نشر محدودة على الأقل ، أي عملية استنساخ ونقل متبادلة بين المكتبتين من جهة، وبينهما وبين الجمهور والعالم الخارجي من جهة اخرى . وليس من المعقول ايضاً ان تخلو القسطنطينية ، عاصمة الدولة الرومانية الشرقية، من نسخ العديد من محتويات المكتبتين ، إن لم تكن قد استولت على نفائسهما بعد سقوط الحكم البطلمي في مصر .

غير ان سقوط هذا الحكم تحت سنابك خيول الرومان كان بعد تدهور المكتبة الأم وتسرب محتوياتها، بالحريق او النهب او النسخ او خلافه ، فلم يبق في العصر الروماني للاسكندرية سوى المكتبة الأبنة، وحتى هذه ذهبت أدراج الرياح والحرائق والدمار بعد انتشار المسيحية في مصر. ولا يمنع ذلك بالطبع من وجود نسخ لمحتوياتها ، هي وشقيقتها او امها، في المكتبات الاخرى الصغيرة في مدن مصر وأديرتها وعند عشاق القراءة والعلم من اهلها. أما أين ذهبت تلك النسخ ، وماذا كان مصيرها ، فتلك قضية ربما تشكل لغزاً آخر .

الخلاصة :

نخلص مما سبق الى ان مكتبة الاسكندرية تبددت عبر تاريخها الطويل، بمختلف الوسائل البريئة والشريرة ، وان العرب لم يحرقوا شيئاً منها حين فتحوا مصر ، لا لأنها كانت قد تبددت قبل الفتح ، وإنما لأنهم كانوا يحملون راية دين جديد يحض على العلم والقراءة والبحث . كما نخلص الى ان حكاية إحراق العرب للمكتبة لغز تاريخي سخيف ، لا تسنده وثيقة مادية او معنوية دامغة .

الهوامش

١ ـ ٢ - Arthur Astbury. The Rise and Fall of The Greatest Library of The Ancient World, In The Egyptian Bulletin, The Egyptian Education Bureau, London, No.17, May 1988, p11.

٣ - ٥ - Ibid. p12.

٦ - Ibid. p14.

٧ - Ibid. p15.

٨ - جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، ج٣، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٠٤، ص ص ٤١ - ٤٢ .

٩ - المصدر نفسه. ص ص ٤٢ - ٤٣ . وقد أورد إدوارد بارسونز ترجمة النص الكامل، نقلها له الى الانجليزية حسين مؤنس. انظر: Edward A. Parsons. The Alexandrian Library. Cleaver Home Press, London, 1952, PP390 392.

وقد رجعنا الى بارسونز في الجزء الذي اختصره زيدان لعدم تمكننا من الاطلاع على الاصل العربي.

١٠ - المصدر نفسه، ص٤٣ . وقد ذكر بارسونز ان أبا الفرج هو المسيحي الوحيد القديم الذي روى الحادث، وان الباحث الالماني كريل أشار الى انه استقى روايته من البيزنطيين الذين أرادوا النيل من المسلمين وتصويرهم بصورة الهمج . ويضيف بارسونز ان أبا الفرج ما كان ليورد الرواية لو لم يلح عليه بعض اصدقائه المسلمين كي يخرج كتابه الذي ألفه بالسوريانية في صورة عربية، وان هؤلاء الاصدقاء كانوا على علم بهذه الرواية. انظر:

Parsons. Op. Cit, pp396 397.

١١ - Astbury. Op. Cit, P14.

١٢ - زيدان، مصدر سابق، ص ٤٤ .

١٣ - راجع القائمة في: Astbury. Op. Cit, PP15 11

١٤ - ١٥ - Edward Gibbon. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Vol. V. MeThuen, London, 1911, p. 435.

١٦ - Ibid., P454 (foornote 142).

١٧ - Alfred Butler, The Arab Conquest of Egypt. Clarendon Press, Oxford, 1978 (2kd edition), p403. وقد ترجم محمد فريد ابو حديد الكتاب الى العربية ، ونشره عام ١٩٣١ ، ولكننا عدنا الى الاصل.

١٨ - حاج خليفة (يكتب احياناً: خلفة) في بعض البلاد العربية، وحجّ، وخلفّ كتاباً موسوعياً بعنوان «كشف الظنون» ترجم الى اللاتينية. وفيه ذكر ان العرب لم يعترفوا إلا بعلوم الشريعة والطب، وأنهم احرقوا ما عداها من كتب غير عربية وجدوها في البلاد التي فتحوها . وقد رجع اليه زيدان وبارسونز كما سنرى.

١٩ - Butler, Op. Cit, P404.

ويلاحظ ان الرق (بفتح الراء وتشديدها) نوع متين من الورق، أقرب الى الجلد.

٢٠ - Ibid. P405.

٢١ - Ibid. P425.

٢٢ - راجع رأيه الأول في كتابه «تاريخ مصر الحديث»، مطبعة الهلال، القاهرة، طبعة ١٩١١ ، ص ٨٩ . أما رأيه المعدل ففي كتابه «تاريخ التمدن الاسلامي» ج٣، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٠٤ ، ص ص ٤٠ - ٤٦ .

٢٣ - زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، مصدر سابق، ص ٤٥ .

٢٤ - المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

٢٥ - Edward Parsons. The Alexandrian Library, Cleaver Home Press, London, 1952, P372.

٢٦ - Ibid. P374.

٢٧ - Ibid. p 407.

د. حكمة علي الأوسي

كلمات اسبانية واوربية ذات اصول عربية محتملة

إن الحضارة الانسانية بناء متصل تساهم في ترسيخ دعائمه وإعلاء صرحه عبقريات الأفراد والشعوب. وكل مشارك في إضافة اليه، او تقويم لنقص فيه، له مجد ما أضاف، وفضل ما قوّم.

وإنما يختلف نصيب الشعوب والافراد في بناء صرح الحضارة الانسانية على قدر ما تستطيع إضافته قدراتهم الى الرصيد المتنامي للعلوم والمعارف خلال اكثر السنين والاحقاب. فهناك من يحتاج له ان يضع في عناصر هذا البناء لبنة او اثنتين وهناك من تسمح له قدراته في بناء ساف او سافين. وحفظ الحقوق المعنوية للبناة، والاعتراف لهم بما بنوا وما أضافوا الى البناء نهج علمي واخلاقي له قيمته الكبيرة في مجال الدراسات العلمية للحضارات واصولها، وفي نطاق الاحكام التاريخية على كل حضارة منها لتحديد ما أخذت حضارة أمة ما عن حضارة امم اخرى. وما اعطت الى الامم الاخرى مما له أثر في رفد المسيرة الحضارة الانسانية واغنائها.

ولقد كان للامة العربية الاسلامية دور كبير في البناء العلمي والحضاري عامة اعترف لها به العلماء الاوربيون المتخصصون قبل غيرهم. فظهرت لهم، في هذا المجال، ومازالت تظهر، أبحاث ومؤلفات يتناولون فيها، بالدرس المدقق والمحقق ما انجزه علماؤها، في مجالات البناء الحضاري المختلفة، من علمية وفلسفية، وفكرية وفنية، وما كان لمنجزاتها هذه من تأثير عميق في مسيرة النهضة الاوربية، خلال العصور الوسطى، وأوائل العصر الحديث.

وعلى الرغم مما كشفت عنه هذه الابحاث من جوانب الابداع العربي وتأثيره في الحياة العلمية الاوربية عامة، فانه بقيت هناك جوانب اخرى من الحياة الفكرية والادبية والاجتماعية. كان للثقافة العربية فيها مستوى اعلى مما كان في اوربا العصور الوسطى، أفادت منه الحياة الاوربية، في تلك العصور، ولم يتسنّ للدراسات العلمية والحضارية المقارنة، تحديد عناصرها تحديداً علمياً دقيقاً. فعزفت عنه لعدم توافر الادلة التاريخية الكافية التي تتيح البت العلمي فيه. وما ذلك الا لأن عناصر المقومات الحضارية معقدة وشائكة وتتداخل بعضها في بعض، ومتفاعل بعضها مع بعض، بشكل لا يدع مجالاً لاثبات التأثير، بالوثائق والنصوص، في قضايا تتصل بالعقائد، وقضايا الفكر، وخبايا النفس، وأحاسيس الروح. ذلك لأن التيارات العقائدية والروحية، والخلجات النفسية والفكرية، ليس شأنها شأن الأعراض المادية، فلا يمكن ان تخضع لتحديد موثق، ولا لاثبات قاطع.

على ان لدينا شواهد وأدلة لا يمكن ان يتطرق الشك اليها، يمكنها ان تكشف للدارسين المدققين، جوانب واسعة من معطيات التأثير العلمي والثقافي العربي في الحياة الثقافية والعلمية والفكرية، في اوربا عامة واسبانيا خاصة، خلال العصور الوسطى، بشكل استطاعت به العقلية الاوربية ان تستوعبه وان تهضمه وتتمثله، فصار جزءاً طبيعياً من العناصر

استاذ في كلية الاداب/جامعة بغداد

المكونة لشخصيتها العلمية حتى الوقت الحاضر، تلك الشواهد والادلة هي الماثلة في بقايا الالفاظ الحضارية والعلمية العربية، التي ما زالت سائدة في اللغة الاسبانية، اليوم، وفي كثير من اللغات الاوربية الاخرى، معبرة عن غنى ما قدمته المصطلحات الحضارية العربية الى اوربا، يوم كانت بها حاجة شديدة اليها، للتعبير عن حضارة وثقافة ومستوى علمي وتقني أرقى.

وكان الشأن في اوربا، في تلك العصور، أمام السيل الحضاري العربي الاسلامي الجارف يشبه شأننا وشأن لغتنا، اليوم، امام امواج المفردات والمصطلحات العلمية والحضارية الاوربية، التي تتدافع على مجتمعاتنا ولغتنا، لتغمرنا بما لا بد منه لفهم معطيات حضارة ارقى في تقنياتها وعلومها وفنونها.

فكان ان وقفت لغتنا، اول الامر، امام هذا السيل الجارف من الالفاظ والمصطلحات موقف الحائر المتردد، ثم كان ان غزت لغة الكلام اليومي الدارج فاحالته في كثير من المواطن العربية، الى ما يشبه الرطانة والعجمة، بقدر يقل او يكثر، على قدر حظ المواطن العربية المختلفة من الوعي العلمي، ومن الثقافة اللغوية الاصيلة. ثم كان ان وضعت المؤسسات اللغوية والعلمية قواعد واصولاً لاستيعاب هذا السيل الهادر من المصطلحات الغربية الجديدة على لغتنا، بوضع مقابلات عربية دالة، لكثير من تلك المصطلحات، او تعريب ما لا مقابل له، ليكون على حسب مقتضيات الأوزان اللغوية العربية واصواتها الاصيلة.

لقد حدث للغات الاوربية شيء مشابه كل الشبه، لما يحدث للغتنا اليوم امام التحديات الحضارية التي نواجهها، في هذا العصر. فما استطاع لغويوها ان يعبروا عنه بالفاظ لغتهم القومية، او بالفاظ لغة تراثهم الاغريقي واللاتيني عبروا به واشاعوه، وما لم يستطيعوا، وكان كثيراً، لجأوا فيه الى اللفظ العربي المعبّر عنه فضموه الى لغتهم بعد تحوير في أصواته وحروفه يناسب طبيعة لغتهم، فاصبح جزءاً منها يغنيها بدلالاته المتنوعة، واشتقاقاته المختلفة، واستعمالاته المجازية المتسعة.

بهذا دخل الكثير من المفردات الحضارية العربية الى الاسبانية، والى الكثير من اللغات الاوربية الاخرى، فأغناها ووسع من قدرات التعبير فيها. ومن الواضح ان هذه المفردات العربية التي استعارتها اوربا، لم تكن الفاظاً جوفاء استعيرت بمعزل عما كانت تدل عليه من المنجزات الحضارية المادية والعقلية والروحية، بل إنها نُقلت الى لغات اوربا مع الحاجات المادية التي كانت تُسمّى بها، ومع المضامين الفكرية والعقلية والعلمية التي كانت تتضمنها. فهي، إذن، شواهد وأدلة قاطعة الدلالة على العطاء الحضاري العربي، من جهة، وعلى الحالة الحضارية الاوربية، الأدنى، التي كانت بها حاجة ماسة، وضرورة ملحة لاقتنائها، مع مدلولاتها، لتدعيم حياتها العلمية والفكرية، والاجتماعية، والثقافية.

ولقد اقبل الاسبان على هذه الالفاظ العربية يتعلمونها ويضيفونها الى لغتهم، اقبالاً ذاتياً طبيعياً خالياً من أي فرض او ضغط يمارسه العرب المسيطرون، بل كان تأثرهم بالفاظها العربية ومضامينها الحضارية والعلمية تأثراً طوعياً صادراً عن رغبة عميقة لأخذ الأحسن والانفع والاقوم والارقى، لما كان للعربية من مكانة علمية عالية واعتبار عظيم يفرض نفسه.

ثم انتقل الكثير من هذه المفردات العربية من الاسبانية او من الترجمات اللاتينية عن العربية، الى اللغات الاوربية الاخرى، مثل: الفرنسية، والايطالية، والبرتغالية، والانكليزية، والالمانية.... الخ. وبقيت هذه اللغات محتفظة بها الى الآن، لأنها ما زالت تعبر عن نفس المعطيات الحضارية التي كانت تعبر عنها يوم استعارتها، خلال العصور الوسطى. وما ذلك الاّ لأن بعض المنجزات العلمية والحضارية يبقى خالداً على مر العصور، في جوهره، بما فيه من أصالة، ومن مضامين معبرة عن حقيقة.

ولقد كان الباحثون الاوربيون هم أول من تناول بالبحث والدراسة هذه الاصول الحضارية العربية، متمثلة في الالفاظ العربية المستعملة في اللغات الاوربية. فلا نكاد نجد معجماً لغوياً اوربياً ذا قيمة علمية، الا اعتنى ببيان الأُصول اللغوية لمفردات اللغة التي يعالجها. واننا لواجدون ان الكثير

من هذه الاصول عربي صريح، تقرره معاجم اللغة الاسبانية، والفرنسية، والايطالية، والبرتغالية، والانكليزية والالمانية.

والى جانب هذه المعاجم اللغوية، هناك الكثير من الدراسات المتخصصة في البحث عن المفردات العربية في الاسبانية والقطلانية والفرنسية والالمانية. من ذلك مثلاً:

Dozy et Engelmanm, Glossair des mots espagnols et portugais derive's de L'arabe— soconde edition, Leyde 1869.

L. Eguilaz, Glosario etimologico de las palabras espanolas de origen driental. 1886.

p. Ravaise, Les mots arabrs et hispano—morisques du. (Don Quichotte). Revue de Linguistique, 1907—1914.

J. Coromines, Mots Catalans d'origen arabic. En Butlleti de Dialectologia Catalana, 1936, XXiv, 1—81.

Jos'e Pedro machado, Algunas Vocabu los de origen arabe ycomemtirios a alyunos arabiemos cdel Diccionario de Antenor Nascentes) En Boletim de Filologio. Lisboa, 1940, vi, 1—33, 225 — 238.

E.K.Neuvonen, Los arabismos del espanol en el siglo X1111, Helsinki, 1941.

وهناك دراسات حديثة في العربية منها:

١ ـ د. حكمة علي الأوسي ود. بتول سعيد العلاف: مفردات اسبانية عربية الاصل. بغداد ١٩٦٢.

٢ ـ د. خالد الصوفي: تأثير اللغة العربية في اللغة الاسبانية.
في مجلة (المعرفة) العدد (٧)، دمشق ١٩٦٢.

٣ ـ عدلي طاهر نور: كلمات عربية في اللغة الاسبانية.
القاهرة ـ ١٩٧١.

٤ ـ خوزيه اوريانو كاستيللو وفيليب ريكينجوكاريو: أصل اللغة الاسبانية وحيويتها بين اللغات الحديثة. مقال في مجلة (اللغات)، بغداد، العدد الاول، ١٩٦٤، ص ٣٥ ـ ٤١.

وهناك اشارات الى بعض هذه الالفاظ في:

آ ـ محمد عبدالله عنان: الآثار الاندلسية الباقية في اسبانيا والبرتغال. ص٤٤١ ـ ٤٤٣. الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٦١.

ب ـ ساطع الحصري: آراء واحاديث في اللغة والأدب. بيروت ١٩٥٨، ص ٥٩ ـ ٦٠ و١٨٠ ـ ١٨٤.

ج ـ طه المدور: بين الديانات والحضارات. بيروت ١٩٥٦ ص ٧٣.

والشيء الملاحظ، في كل المعاجم الاوربية التي تُعنىٰ ببحث أُصول مفرداتها، ان فيها الكثير من المفردات لم يتوصل البحث فيها الى تحديد أُصولها ولا اللغة التي استعيرت منها. وقد ثبت بالبحث ان بعض هذه المفردات المجهولة الأصل، مستعارة من اللغة العربية، على الرغم مما يبدو على هذه الحقيقة من غرابة مذهلة للباحثين.

واكتفي، هنا، بالاشارة الى كلمتين اثنتين تعبران عن هذا الواقع، في الدراسات الغربية المهتمة بتحري أُصول الكلمات:

الكلمة الاولى Coiffe في الفرنسية، وهي في الايطالية cuffia وفي الاسبانية Cofia وفي البرتغالية coifa، أنكر دوزي ان تكون هذه الكلمة من أصل عربي، فقال جازماً: «لا اعتقد ان احداً تسوّل له نفسه ان يخلع على كلمة كوفيّة أصلاً عربياً. اما أنا فاعتقد ان كلمة الكوفيّة ليست الا كلمة cuffia الايطالية... وافترض كذلك ان الشرقيين قد استعاروا هذه الكلمة من الايطاليين الذين كانوا يمارسون التجارة في الموانىء المصرية والسورية في القرون الوسطى...»* ثم ظهر ان الكلمة عربية الأصل، وهي تنسب الى مدينة الكوفة العراقية، مكان صنعها، وأن الايطاليين الذين كانوا يتاجرون بالمنتوجات الشرقية نقلوها مع اسمها بصيغة الجمع «كوافي» الى لغتهم ثم استعملت، بنطاق واسع، في سائر اللغات الأوربية.

* دوزي: المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، ص٣١٨، ترجمة د. اكرم فاضل، بغداد ١٩٧١. وانظر ايضاً: المعجم (معجم دوزي وانكلمن) ص ٣٧٨.

الكلمة الثانية: «البنزين» وهي اللفظة الانكليزية التي تُطلق على وقود السيارات. ظهر أنها من اصل عربي هو: «لبان جاوي»، ثم اتخذت صوراً مختلفة في الانكليزية الى ان صارت BENZINE.

ان هذين المثلين يقومان دليلاً كافياً على امكان التوصل بالبحث المتصل المتأني الى تحقيق الكثير من الاصول العربية لكلمات اوربية اخرى.

وهذا البحث محاولة في هذا السبيل، ارجو ان اكون موفقاً فيها.

من هذه الكلمات ما يأتي:

حَبْل: CABLE

معجم الاكاديمية يقول انه في اللاتينية (CAPULUS) ومعجم وبستر يقول: «في الغالب يُعزى الى الانكليزية الوسيطة عن الفرنسية الشمالية القديمة عن اللاتينية الوسيطة (CAPULUM) وهو: الوَهَق: حبل في طرفه انشوطة يستعمل لاقتناص الخيل والابقار».

يتضح من هذا ان اللفظ اصله غير مقرر في اللغات الاوربية وانه يبدو اقرب في حروفه ومعناه الى لفظة «حبل» منه الى الكلمة اللاتينية المذكورة. وعملية استعارة الالفاظ العربية، خلال العصور الوسطى، واستخدامها في لاتينية العصور الوسطى، وفي الفرنسية، والانكليزية الوسيطتين، وفي غيرهما من اللغات الاوربية، تمثل حقيقة تاريخية ثابتة، لما كان للترجمة عن العربية من دور في إشاعة الفاظها الحضارية التي لا تعدّ ولا تُحصىٰ، في اللغات الاوربية، في العصر الوسيط.

نبيل ـ NOBLE:

في العربية هي من «النُّبل»: الذكاء والنجابة، و«نَبُلَ» بفتح وضم، نبالة فهو نبيل: أي عَظُم وشَرُفَ وكرم حسبه.

فجوهر معنى اللفظة هو الامتياز بالذكاء والعظمة والشرف والنجابة: أي ظهور الفضل على المثل. وهذا هو نفسه جوهر معنى اللفظة الاسبانية والانكليزية والفرنسية اضافة الى المشابهة الشديدة بالحروف والتلفظ، فاذا عرفنا ان اللفظة عربية صميمة، قوي احتمال ان تكون اصلاً للكلمة الاسبانية والانكليزية والفرنسية وربما للفظة اللاتينية ايضاً. وهي تكتب باللغات الثلاث الاولى بشكل واحد، وتَلَفُّظ متقارب.

اما معجم الاكاديمية ومعجم وبستر، فانهما يقرران انها من اللاتينية (NOBILIS) اختصاراً من (NOSCIBILIS) وهذه من (NOSCERE): عَرَفَ.

يظهر من هذا العرض ان هذه اللفظة أقرب، لفظاً ومعنى، الى العربية منها الى اللاتينية.

أمان. أمْن ـ AMNISTIA:

هو في العربية من أمِنَ يأمَن أمْناً وأمانة، وأُماناً، اطمأن ولم يخف. فجوهر معنى اللفظ في العربية هو الاطمئنان والشعور بالأمن وبكل المشاعر التي هي ضد الخوف.

اما في معجم الاكاديمية وفي وبستر (AMNESTY) فهي من الاغريقية: (AMNESTIA) النسيان. وهي مركبة في الاغريقية من (A MNASTHAI): أي لا يتذكر. وصارت تعني بالاسبانية نسيان الذنوب السياسية. ثم صارت تعني العفو والامان.

فالأطمئنان والأمن شيء والنسيان وعدم التذكر شيء آخر. فاللفظة الاسبانية وان كانت في التلفظ اقرب الى الاغريقية، الا انها، في المعنى اقرب الى العربية. وبالاضافة الى هذا، فان الاغريقية قد تكون اخذتها عن العربية او عن لغة من اللغات السامية القديمة.

النبيذ، خمر ـ VINO:

تبدو هذه اللفظة العربية بعيدة كل البعد عن مقابلها الاسباني. ولكن يبدو من المحتمل جداً ان يكون اصلها العَرَبي لفظة اخرى لها نفس دلالة خمر، تلك هي: ألوَيْنُ: وهو العنب الاسود والعنب الابيض. والعنب، في العربية، الخمر، والخمر هي العنب. وهذه اللفظة مشابهة كل الشبه في تلفظها ومعناها للكلمة الانكليزية (WINE). التي تعني

عصير العنب المخمَّر. وأصل هذه الكلمة غير محقق، في معجم وبستر، حيث يقول: «تنسب في الغالب الى الانكليزية الوسيطة (WIN) عن الانكليزية القديمة (WIN)، وهي ذات شبه بالالمانية العليا القديمة (WIN) التي تعني الخمر او النبيذ، والاثنتان مأخوذتان عن كلمة المانية من قبل التاريخ مستعارة من اللاتينية (VINUM) أي النبيذ او الخمر، وهذه، لا اصل لها في اللغات الهندية ـ الأوربية، ولها علاقة او مشابهة بالكلمة الاغريقية (OINOS) اي الخمر.

ويقرر معجم الاكاديمية أنها من (VINUM) اللاتينية ومعناها: مشروب كحولي يصنع من عصير العنب المطبوخ بشكل طبيعي، عن طريق التخمير.

فهل هنالك أوضح من هذا دلالة على أصلها العربي الذي هو أصل ايضاً للفظة الانكليزية المذكورة، والفرنسية (VIN)؟.

حساء (شُرْبَة) ـ SOPA:

في معجم الاكاديمية انها عن الالمانية السفلى القديمة (SUPPA) وتعني بالاسبانية: قِطَعاً من الخبز مغمسة في سائل اي سائل. وتعني ايضاً: وجبة من الطعام مؤلفة من مرق فيه قطع من الخبز، أو فيه رز، او نشا، شعرية، او اي شيء آخر يشابه ذلك يُطبخ فيه.

وفي معجم وبستر: في الفرنسية (SOUPE) عن أصل جرماني (لم يذكره) مماثل للنرويجية القديمة (SOPPA)، وللانكليزية القديمة (SOPP) وتعني طعاماً سائلاً، وخاصة باللحم، او السمك، او الخضار.

وجاء في لسان العرب، مادة (سوب): السُّوبِيَه، نبيذ معروف يتخذ من الحنطة، وكثيراً ما يشربه أهل مصر.

فاللفظ الاسباني والانكليزي والفرنسي والنرويجي مشابهٌ تماماً للفظ العربي «سُوبِيَه»، بل هو مشابه ايضاً للفظ «شُوبه» المولَّد الذي استعمله العرب بعد عصر الرواية، ولا سيما اذا ما مدت الضمة لتصبح واواً أو قريبة من الواو، وقلبت الشين سيناً، وحذفت الراء.

وتشترك لفظة «سوبيه» مع (SOPA) بكونها سائلاً فيه عناصر من الحنطة، وفي الاسبانية ايضاً هي سائل فيه عناصر من الحنطة المخبوزة، فيمكن ان تكون اللفظة العربية هذه اصلاً للاسبانية. ويمكن ان يكون اصل الاسبانية والمفردات الأوربية المذكورة من «الشُرْبَه» في استعمالها القديم المولد، مع الحذف والابدال الذي اشرنا اليه في «سوبيه» ويبدو هذا الاحتمال الاخير اقرب الاحتمالين الى الحقيقة لتشابه التلفظ والمعنى معاً. ويحتمل ان تكون الاسبانية قد اخذت اللفظ الاول «سوبيه» وحمَّلته معنى اللفظ الثاني.

كهف ـ CUEVA:

اللفظة عربية اصيلة، وتعني: «البيت المنقور في الجبل، او كالغار الا انه واسع».

وفي معجم الاكاديمية انها من اللاتينية (CAVA). وفي وبستر (CAVE)، من الانكليزية الوسيطة عن الفرنسية القديمة، عن اللاتينية بمعنى تجويف، مماثلة للنرويجية القديمة (HUNN): جرو الثعلب، او الدب، او الذئب، او الاسد، وتماثله الاغريقية: (KYEIN): تَحْبَلُ (المرأة)، و(KOILOS): تجويف، وتماثل السنسكريتية (SVAYATI): «×».

يتضح من هذا انه من المحتمل جداً ان تكون اللفظة الاسبانية والانكليزية والفرنسية (CAVERNE) واللاتينية، وما يقع في بقية اللغات الرومانية مما هو مماثلة في تلفظه ومعناه لهذه اللفظة، من المحتمل جداً ان تكون مقتبسة عن العربية للتماثل القوي في التلفظ والمعنى، مع اللفظة العربية.

اما تماثل اللفظة اللاتينية مع الاغريقية واللغات المذكورة اعلاه فلا اجد مماثلة على الاطلاق بينها وبين اللفظ اللاتيني لا في الصوت ولا في المضمون.

هالة. دار القمر. طفاوة الشمس ـ HALO:

في العربية الهالة: دارة القمر، كما في اللسان والقاموس، ولم يرد فيهما انها معربة. ولم ترد في المُعَرَّب، وفي المنجد انها يونانية، والمعجم الوسيط يقول انها: «معرب هالو اليونانية» ولعلهما ينقلان عن المعاجم الاوربية مثل وبستر وغيره.

ونلاحظ ان هناك علاقة واضحة بين الهال الذي، هو الآل أي السراب ولفظة «هالة» في التلفظ والمعنى. فهالة القمر والشمس قريبة الشبه بالسراب، وهذا يجعل احتمال اصالتها العربية أقوى.

في وبستر (HALO) وفي م.أ. من اللاتينية عن الاغريقية.

وحتى لو صح انها من الاغريقية، يبقى هناك احتمال ان تكون هذه اخذتها عن العربية او عن احدى اللغات السامية القديمة.

معكرونة ـ MACARRON :

م.أ. يقول انها «من الايطالية MACHERONE وهي عجينة للاكل مصنوعة من الجزء الخارجي من حبوب الحنطة على شكل انابيب وخيوط طويلة وسميكة الجدران ولونها ابيض او اصفر».

وفي وبستر (MACARONI) انها من الايطالية ايضاً، ولم يُذكر لها اصل آخر. ويفهم من هذا انها من مستحدثات الايطالية لا غير.

ولكنني ارى احتمال ان تكون من العربية (مَرَثَ): الشيء في الماء يَمْرُثُه ويَمرِثُه مَرْثا، أنقعه فيه. ومَرَثَ الشيء يمرُثُه مرْثا حتى صار مثل الحساء، ومَرَث خُبزَه في الماء ومَرَده اذا لينه وفتّته فيه.

وربما تكون الايطالية قد افادت ايضاً لتكوين هذه اللفظة من كلمة عربية اخرى قريبة من هذا المعنى، هي (مَعَك) اي دَلَك. وربما كانت هذه العجينة الايطالية (المعكرونة) تصنع، قبل ابتكار الآلات، عن طريق مَرثِ الحنطة ومعكها ودلكها لتأخذ شكل الانابيب الطويلة المعروف للمعكرونة.

الف : (ميل) ـ MIL :

هذه اللفظة (ميل) اصيلة في العربية لم تذكر المعاجم انها معربة ما عدا المنجد اذ قرر انها لاتينية. وهي «مسافة من الارض متراخية بلا حد او هي ثلاثة او اربعة آلاف ذراع بحسب اختلافهم في الفرسخ هل هو تسعة آلاف بذراع القدماء او اثنا عشر الف ذراع بذراع المحدثين». (عن القاموس المحيط). ويقدر الميل حديثاً بستين وسبعمائة والف ياردة، كما في المعجم الوسيط.

وفي معجم الاكاديمية انها من اللاتينية (MILLE) وتعني بالاسبانية الفاً او (عشر مرات مائة). وتستعمل مجازاً للتعبير عن كمية او رقم كبير غير محدد. وهذا ما هو مستعمل في العربية ايضاً اذ نقول مثلاً: «قلت لك الف مرة ان لا تهمل». وقد قرر الاستاذ OLIVER ASIN الباحث الاسباني المعروف ان هذا التعبير وما يشابهه في الاسبانية مأخوذ عن العربية.

ويبين معجم وبستر ان اللفظة الانكليزية (MILE) = (ميل) جاءت من الانكليزية الوسيطة عن الانكليزية القديمة (MIL)، وهي تشبه الالمانية القديمة العليا (MILA)، والاثنتان عن الجرمانية الغربية لما قبل التاريخ المستعارة من اللاتينية (MILIA) وهي جمع (MILLE) اي الف. ويرى ان هذه ربما جاءت عن كلمة مركبة من هذه الصيغ ترجع الى ما قبل التاريخ تشابه اللفظة الاغريقية (MIA) (مؤنث HEIS أي واحد)، وتشابه اللفظة الاغريقية (CHILIOI) أي ألف، والسنسكريتية (SAHASRA).

يتضح من هذا كله ان اصل اللفظة اللاتينية التي اقتبست منها اللفظة الاسبانية (MIL) والانكليزية (MILE) اصل محتمل وغير مؤكد عند اللغويين الاوربيين، في حين ان اللفظة العربية أصيلة، وتبدو أقرب لفظاً ومعنى الى اللفظ الاسباني والانكليزي معاً. بل هي متطابقة تماماً مع اللفظة الاسبانية.

لهذا، واذا ثبت ان اللفظة العربية (ميل) اصيلة، فانه يبدو أقرب الى الاحتمال ان تكون اصلاً للفظة اللاتينية ومشتقاتها في اللغات الاوربية الاخرى.

ميل ـ MILLA:

يبدو انها من نفس الاصل الذي شرحناه في لفظة (MIL):

وفي معجم الاكاديمية انها من اللاتينية (MILLA) وتعني بالاسبانية مسافة تكون دليلاً للمسافرين في الطريق، وتستعمل بين البحارة، بشكل رئيسي، وتعادل ثلث فرسخ او (١٨٥٢)متراً.

ومن معاني (ميل) في المعاجم العربية «قَدْرُ مَدّ البصر، ومنارٌ يُبنىٰ للمسافرين».

اكتفي بما مضي تفصيله في كلمة (MIL)، وأوجه الانتباه الى ما يتضح من المقارنة بين المعنيين المذكورين، هنا، في الاسبانية والعربية، من الاصل المشترك بين اللفظتين، اذ يظهر المعنيان متطابقين، واللفظان واضحا التشابه في النطق. وهذا ما يؤكد العلاقة الجذرية بينهما.

شيطان ـ SATANAS (SATAN):

هي في الاسبانية بنفس معناها في العربية. وفي معجم الاكاديمية انها من اللاتينية (SATANAS) و(SATAN) عن العبرية (SATAN) وتعني العدو والخصم.

وهي في الانكليزية (SATAN) وعن الانكليزية القديمة، عن اللاتينية المتأخرة، عن الاغريقية، عن العبرية، كما في معجم وبستر.

وعلى أي حال فان هذه اللفظة سامية بدون شك. ولا ادري ما هي المبرات التي تجعل هذه المعاجم الاوربية تقرر انها من العبرية في حين ان الثقافة العربية هي الاقوى تأثيراً في اللاتينية، خلال العصور الوسطى عن طريق حركة الترجمة عن العربية التي قامت بشكل منظم في طليطلة. وعن العربية اخذت اللاتينية وسائر اللغات الاوربية ولاسيا اللغات المتفرعة عن اللاتينية. فلماذا لا تكون هذه الكلمة عن العربية (شيطان)؟ خاصة اذا علمنا ان المعاجم العربية لا تعزو أصلها الى لغة اخرى؟ فهي اذن عربية اصيلة.

رضة، ثلمة، عيب، تلف، مغرة، مَكْر ـ :

في معجم الاكاديمية انها من الفعل (MACAR) من اللاتينية (MACULA) اي بقعة او لطخة.

وهي في الاسبانية علامة تبقى على الفاكهة لأذى يصيبها مثل الكدمة او الرضة. ومن معانيها ايضاً ثلمة، او تلف او عيب ضئيل يصيب بعض الاشياء مثل: الحبال او الانسجة، او الاقمشة. . . . الخ.

وتستعمل مجازاً بمعنى الخديعة والغش.

وفي المعاجم العربية: المَغْرة والمَغَرَةُ: الطين الاحمر يصبغ به. والمَغْر: لون ليس بناصع الحمرة، او الشقرة بكدرة. والمَغْرَة: المَكْر.

يبدو واضحاً، من هذا، ان المعنى الاسباني يتصل أوثق صلة بالمعنى العربي لكلمة (المغر). فهذا اللون هو تماماً لون الكدمة التي تصاب بها الفاكهة بسبب ضربة تصيبها او اذى يلحقها، فهو «لون الشقرة بكدرة» او «لون ليس بناصع الصورة» فاللفظ الاسباني قريب جداً من اللفظ العربي، لا سيا في فعله الذي اشتق منه: (MACAR) كما انه قريب من المرادف للمغر وهو (مكر).

ومن المعنى الآخر لـ(مَكْر) وهو الخديعة والغش يبدو ان اللفظة (MACA) استمدت معناها في الخديعة والغش والمكر. وحتى معنى الصبغ بالطين الاحمر فيه معنى المكر والخداع كما هو واضح، كما ان فيه «لون الشقرة بكدرة» الذي هو لون العلامة التي «تبقى على الفاكهة لأذى يصيبها».

فهذه اللفظة، اذن، اقرب لأن تكون عربية الاصل من ان تكون لاتينية.

وقد ذكر دوزي المغرة: (ALMAGRA) وأشار الى ان اللفظ الاسباني له نفس المعنى العربي، واحال الى معجم (P.ALCALA). ولكنه لم يذكر (MACA) ولا (MACAR).

بداية تعفن الفواكه بفعل ضربات تصيبها ـ :MACAR

يبدو لي انها يشملها التفصيل الذي بينته في المادة السابقة (MACA) فهما من أصل واحد.

ابريق، دن، مقياس للخمر مختلف المقدار بحسب الاقاليم

المختلفة في اسبانيا ـ :CANTARO

معجم الاكاديمية يقرر انها من اللاتينية عن الاغريقية: ولم يذكر معناها في هاتين اللغتين. وكرومبناس يبن انها من (CANTHARUS) اللاتينية وتعني نوعاً كبيراً من الاكواب له عروتان.

والمعنى الثالث من معانيها هو الذي يهمنا، هنا، اذ انه ذو علاقة وثيقة «قنطار» العربية من حيث المعنى واللفظ، فمن معاني (قنطار): معيار مختلف المقدار عند الناس، والمال الكثير. وهذا المعنى الاخير يشبه تعبيراً بالاسبانية تدخل هذه اللفظة فيه هو قولهم (A CANTAROS) اي بغزارة او بكثرة. ويستعمل عادة مع الفعل امطرت، ووقع، والقى.

مَرَث، مَرَس، نَقَع، لَيَّنَ ـ :MACERAR

هذه المعاني كلها تعبر بدقة عن دلالة هذه اللفظة الاسبانية. فاذا اضفنا الى ذلك الشبه القوي في التلفظ بين «مرث» و(MACERAR) لبدت لنا العلاقة الوثيقة بين اللفظتين لفظاً ومعنى، اضافة الى التطابق التام بين معاني هذه اللفظة الاسبانية ومعاني «مرث» المذكورة فيما سبق سبق. ولا يبقى لتقريب اللفظة الاسبانية من اللفظ العربي الا بيان ما اعتراها من قلب، او تقديم او تأخير في ترتيب اصواتها، فبدلاً من ان تكون هكذا (MARACE) او (MARAZA) صارت (MACERAR) و(AR) الاخيرة ما هي الا علامة لجذر الفعل.

وحتى لو صح انها من اللاتينية (MACERARE) كما يقرر ذلك معجم الاكاديمية وكورومبناس، فان اللاتينية، في اغلب الاحتمال، قد اقتبستها من العربية ـ ذلك ان المعاجم العربية لا ترجعها الى منشأ اعجمي.

المصادر

١ ـ المعجم: معجم الكلمات الاسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية. تأليف: (دوزي والدكتور و. هـ. انجلمن. طبعة ثانية منقحة ومزيدة. مكتبة لبنان ـ بيروت.
وعنوانه بالفرنسية:
GLOSSAIRE DES MOTS ESPAGNOLS ET PORTUGUAIS DERIVES DE L'ARABE. PAR: R. DOZY. ET LE DR. W.H. ENGELMANN. SECONDE EDITION REVUE ET TRES — CONSIDE'RABLEMENT AUMGMENTEE. LEYDE 1869. NOUVELLE IMPRESSION 1974.

٢ ـ م. أ ـ معجم الاكاديمية: معجم الاكاديمية الملكية الاسبانية.
الطبعة السادسة عشرة.
وعنوانه بالاسبانية.
REAL ACADEMIA ESPANOLA, DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPANOLA. MADRID. AND DE LA VICTORIA. DECIMA SEXTA EDICION.

٣ ـ المعرّب ـ المعرّب من الكلام الاعجمي على حروف المعجم.
لأبي منصور الجواليقي موهوب بن احمد بن محمد بن الخضر
(٤٦٥ ـ ٥٤٠ هـ).

٤ ـ اللسان ـ لسان العرب لابن منظور.

٥ ـ القاموس ـ القاموس المحيط للفيروز آبادي.

٦ ـ المعجم الوسيط ـ قام باخراجه: ابراهيم مصطفى وآخرون.

٧ ـ كوروميناس ـ Joan Corominas, Diccionario Crítico Etimolo'gico de La Lengua Castellana.

متابعات

في

الاستشراق

د. حسام الخطيب

الاستعراب في امريكا

ومعايير العودة الى الشرفة الاستشراقية

منذ ان أثار ادوارد سعيد زوبعته المدوّية حول مؤسسة الاستشراق بدأت الانظار تلتفت ـ اكثر من ذي قبل ـ الى قضية التخصص الدقيق بدلاً من الاحاطة الشمولية او الموسوعية التي ظلت تتصف بها الدراسات الاستشراقية الاوروبية على مدى القرون الماضية. وبالطبع لم تكن دعوة ادوارد سعيد الا واحدة من الاسباب المباشرة، اما الاسباب غير المباشرة فتضرب عمقاً في حقيقة اتجاه المجتمع الامريكي باكمله، داخل المؤسسة الاكاديمية وخارجها، نحو الاختصاص الدقيق، والمبالغ في دقته احياناً.

وهكذا يختفي من المعجم الاكاديمي الامريكي بالتدريج مصطلح (مستشرق، واستشراق) ليحل محله مصطلح (مستعرب Arabist او مختص بالدراسات العربية).

ويمكن القول إن الدراسات العربية في امريكا لا تلقى ما تلقاه سائر الدراسات الانسانية من عناية وموارد واحترام ، ولكنها بالطبع جزء من المؤسسة الاكاديمية المتخصصة في امريكا، والمقصود هنا الولايات المتحدة وكندا .

وتعاني هذه الدراسات من الانتقائية والعرضية وعدم الاستواء، أي من وجود تقدُّم في ناحية وتأخر في ناحية اخرى، وتلخص الاديبة نور سلمان هذه الظاهرة بقولها:

«المعلومات منا وعنا هناك ناقصة غير كاملة ومفككة احياناً، ومركزة على أديب دون غيره وعلى لون دون غيره، اما بسبب خيار مرتجل او بسبب خيار اناني لأغراض انانية»(*).

ولكن مع ذلك تتمتع الدراسات العربية بتسهيلات فائقة ولا سيما في حقل المكتبات الغنية جداً وحقل تكنولوجيا المعلومات، مما يسمح لها بالتطور السريع كلما وجدت النية او الموارد او المناخ الاكاديمي غير المهدد بشبح السيطرة الصهيونية.

ولعل أهم ظاهرة جديدة في الدراسات العربية المعاصرة في الجامعات الامريكية هي ميل الدارسين الشباب الى الدراسات الادبية والنقدية سواء منها البحثية او التذوقية. وخلافاً لشخصية المستشرق القديم الحريص على التقليدية والمحافظة تنبثق اليوم شخصية الدارس الشاب الذي ينقل روح المغامرة العلمية والادبية في العالم المعاصر الى حقل الدراسات الادبية العربية.

وفي العرض التالي لأبرز تضاريس المؤتمر ١٩٨ لجمعية الاستشراق الامريكية، يؤمل ان تتمثل التطورات المشار اليها

* من مقابلة مع نور سلمان بعنوان «بعد جولة لها على جامعات الولايات المتحدة»... النهار العربي والدولي في ١٥ ـ ٢١ شباط ١٩٨٨ ، صص ٣٦ ـ ٣٧ .

كلية التربية ــ تعز

بصيغتها الملموسة والنوعية، لأن الجمعية الاستشراقية بالطبع هي اكثر المؤسسات العلمية ميلاً الى المحافظة على التقاليد المرعية(**).

//

وكالعادة، كانت اهتمامات المؤتمر (١٩٨) لجمعية الاستشراق الاميركية متنوعة الموضوعات وهادئة، ولكنها لم تكن رصينة ولا رتيبة في حقل الادب العربي بوجه خاص.

خلال اربعة ايام التي ابتدأت يوم الاحد في العشرين من آذار ١٩٨٨، وانتهت ظهر الاربعاء في الثالث والعشرين منه، عولجت جملة من الموضوعات المتنوعة التي تدخل عادة في باب خيمة الاستشراق الممتدة جغرافياً على ربوع الشرق الادنى والاوسط والاقصى، والموغلة تاريخياً في ماضي هذه المناطق منذ اقدم العصور حتى يوم الناس هذا، والطامحة معرفياً حتى تتدرج من حفريات الآثار، الى حل رموز الكتابات القديمة، الى استقصاء مسائل الديانات المختلفة، الى تفحص تاريخ الاقوام الشرقية ومجتمعاتها وآدابها، وكل ما يتصل بذلك من مسائل معرفية تكاد تستعصي على كل حصر.

في وسط هذا المعمعان كان للادب العربي مكانه ومكانته. كان هناك صباحان كاملان مثيران جداً سواء بما انطويا عليه من مغامرة فكرية أم بما حلاه من دلالة ذات شأن فيما يتصل بمستقبل الدراسة الاستعرابية في اميركا وعلاقتها بما يجري في الوطن العربي من دراسات ومطارحات بشأن الظاهرة الادبية قديمها وحديثها.

كان الصباح الاول مخصصاً للمعراج في الفكر الديني وفي الادب، وقد تعاقب المتكلمون على المنبر فأناروا الموضوع من خلال العدسة السحرية للعصر الحديث، ألا وهي المقارنة. فكانت هناك الموضوعات التالية:

١ ـ العروج الى الحضرة السماوية في الكتب الأخروية المبكرة من مسيحية ويهودية.

(مارتا هيما فارب، جامعة برنستون)

Martha Himmelfarb, Princeton

٢ ـ موضوعة المعراج في الادب الصوفي

(جيرهارد بورنغ من جامعة ييل)

Gerhard Bowering, Yale.

٣ ـ تناول ابن العربي لموضوع المعراج،

(جيمس موريس، جامعة برنستون)

James Morris, Princeton

٤ ـ حول صحة (معراج نامه) المنسوب الى ابن سينا.

(بيترهيث، جامعة واشنطن)

Peter Heath, Washington

٥ ـ المعراج في الادب الفارسي،

(وليم هانواي، جامعة بنسيلفانيا)

William hanaway, pennsylvania

٦ ـ المعراج في النصوص الصوفية للادب الهندي

(بيتر غافك، جامعة بنسلفانيا ايضاً)

Peter Gaffke, Pennsylvania

** قضى كاتب هذه السطور العام الجامعي ١٩٨٧ ـ ١٩٨٨ باحثاً في جامعة انديانا، وكان المؤتمر الاستشراقي السنوي ١٩٨ في شيكاغو من جملة المؤتمرات التي اتيحت له فرصة المشاركة فيها.

■//■ American oriental Society

وعلى الرغم من تكامل هذه الموضوعات واتساع جوانبها فانها ظلت مثل قبة عريضة لا تغطي محراباً واضح المعالم، ذلك ان الموضوع الاساسي وهو المعراج في الفكر الاسلامي من خلال مصادره الاصلية بقي بدون معالجة، وان كانت الاضاءات المختلفة قد تطرقت ـ كما هو متوقع ـ من خلال المقارنة والربط الى المفهومات الاصلية لموضوع المعراج والاسراء .

وتبقى المسألة مثيرة ومحرضة، واذا كانت الدراسات المذكورة سابقاً قد كشفت الحجاب عن امور كثيرة متعلقة بالوسط العام والمحيط فانها ايضاً لفتت النظر الى التقصير الكبير في الدراسات العربية ـ على الاقل من ناحية التمثل الادبي لموضوعة المعراج والاسراء ذات الوجوه الدينية والفكرية والانسانية والادبية المتعددة الجوانب .

وقد دلت المناقشات التي اعقبت المحاضرات على خصوبة المقولات الفكرية والادبية المتعلقة بهذا الموضوع الكبير، كما دلت على ان تمثلاته في الادب الابداعي العربي من شعر ونثر أقل بكثير مما هو متوقع . ومن حق الانسان هنا ان يتساءل: لماذا تحمل الثيمات الكبرى في الآداب الغربية اغواءً خاصاً للشعراء العرب والروائيين في حين يزخر تاريخنا الفكري والادبي بالثيمات الغنية ذات المعاني الخصبة القابعة في حالة من الكمون والسكونية . ؟

//

على ان موضوع المعراج بقي في حدوده اذا قورن بالموضوع الآخر المثير الذي دارت حوله اوراق اليوم الثالث للمؤتمر، وهو فهم الادب العربي القديم من خلال نظرات ونظريات حديثة. ولقد تعاقب المتحدثون وتعاقبت النظرات والتحليلات وأوغلت في اعطاء تفسيرات جديدة للنصوص القديمة ونفحتها بالتأويلات والاشراقات ومغامرات الكشف عن الغنى الكامن في سطورها حتى خيل للمرء ان كل ما عرفه او تذوقه او اعجب به من نصوص قديمة يحتاج الى كثير من اعادة النظر، وان هذه النصوص تبعث حية وتشع من جديد وتأخذ مكانتها التي تستحق في مصاف الآداب المبدعة .

ومن الحق ان يلاحظ المرء هنا ان جميع المتحدثين ينتمون الى المدرسة الاميركية التخصصية ، ولم يكن فيهم أي مستشرق ذي تخصص عريض ، لذلك كان ينبغي ان يؤخذ كلامهم مأخذ الجد والاهتمام، كما انهم جميعاً ودون استثناء انطلقوا من موقع اعجاب شديد بالنصوص القديمة، ولا سيما القصيدة العربية التقليدية، ومن رغبة في خوض مغامرة تذوقها دون تحفظ ، وما يتبع ذلك طبعاً من جرأة في تجاوز المرددات والاحكام الرتيبة وطموح الى استشراف آفاق جديدة من المتعة الفكرية والفنية التي تنطوي عليها هذه النصوص .

وأتت فرصة المكاشفة في نهاية الجلسة. وحين فتح الباب للمناقشات العامة، وقد كان على كاتب هذه السطور (الآتي من الاديار الاصلية للنصوص التي دارت المغامرة في رحابها)، ان يتولى المكاشفة على النحو التالي :

١ ـ لا شك ان هذه المغامرة الاستعرابية مع النصوص القديمة تحمل في طياتها فرصة تجديد هذه النصوص وبعثها وربما تطوير الرسالة التي تحملها وجعلها اكثر إغواءً للمتلقي المعاصر. وفي ذلك الخير كل الخير .

٢ ـ لا شك ان هذه المغامرة، مهما كان من أمر النتائج التي تتوصل اليها ـ ولا سيما من الناحية الاقناعية ـ تنطوي على افتراض ضمني مفاده ان هذه النصوص غنية الى أبعد الحدود، ومتعددة طبقات التجربة، وكذلك قادرة على توصيل رسائل اخرى متجددة، شأنها في ذلك شأن الثمرات الابداعية الكبرى التي تمخضت عنها قريحة الانسان في مختلف الاصقاع والازمان .

٣ ـ لا شك ان هناك ملامح عصر جديد من التخصص في دراسة الموضوعات التي كان يتناولها الاستشراق بالجملة لا بالمفرق. بل هناك برهان واضح على ما يمكن ان يتوصل اليه التخصص المنهجي من عطاء نوعي عميق ودقيق وطريف. ولكن ـ وهنا موطن الحذر والخطر ـ يخشى ان تحمل هذه المغامرة الجديدة حججاً اضافية لادوارد سعيد تفيد ان ما وقع فيه الاستشراق من إقدام على رسم صورة خاصة للشرق وجعلها بديلة لها والتشرنق من حولها بافتراض انها واقع ثابت، يمكن ان يعاد مرة اخرى من خلال تشرنق جديد ذي ادوات معرفية اكثر حدة ومضاء ، وعلى يد باحثين متحررين من تركة التحزبات القديمة، ومعتدين ببراءتهم، بل لعلهم يكونون في كثير من الحالات ملكيين اكثر من الملك .

ولم يكن الايغال في المغامرة هو المبعث الوحيد لهذه التحوطات والاحترازات، وانما كان هناك شيء آخر أثار الخشية، وهو الانقطاع شبه الكامل بين الدراسات الادبية العربية الحديثة المتعلقة بالتراث القديم وبين الدراسات الاميركية ، الى حد انه لم تكن هناك أية اشارة الى أية دراسة عربية معاصرة. وفي احدى الحالات كانت صاحبة احدى الدراسات قد وصلت لتوها من مصر ، وهي متزوجة من استاذ مصري ومقيمة هناك، ولم تجد في كل ما سمعته وناقشته في البلاد العربية ما يستحق ان يشار اليه ولو على طريقة مرور الكرام.

وقد اوضح كاتب هذه السطور للمنتدين خطورة ما تنطوي عليه هذه الظاهرة من وجهين اثنين على الاقل :

الوجه الاول: عودة تجربة الاستشراق القديمة في لبوس جديد وانتهاؤها بالتدريج الى رسم صورة اخرى معاصرة تتضمن مفهوماً للعرب وادبهم وحضارتهم وواقعهم محصوراً بحدود مؤسسة الاستعراب وواقعاً في أسر قوانينها الداخلية. والحق ان ما كان غير ممكن قوله لهذه المجموعة الذكية من الباحثين والمتذوقين هو ان هذا الايغال في المغامرة (وهي مغامرة تستحق ان تخاض فعلاً) في حدود غرفة من غرف شيراتون شيكاغو الوثير يمكن ان توحي للمراقب ان لبيداً وامرؤ القيس وعنترة وأباتمام والمتنبي كانوا يحملون (رسالة) الى هذه المجموعة الخاصة لا الى ابي زيد وابي سعد وجماهير البوادي والحواضر .

ولعله مما يقوي من شأن هذه المظنة (التي تنطلق من كل ما في الدنيا من حسن نية) ان معظم المتكلمين غرقوا في مفاصل النصوص وعضلاتها وتقنياتها حتى كادت تغيب عنهم الرسالة التي حملتها القصائد في زمانها والناس الذين قدر لهم ان يكونوا مستقبلي هذه الرسالة.

وفي رأينا ان الكاسب الاكبر من وراء هذه المغامرة المثيرة حقاً هو الفرزدق الذي لو انه كان ممكناً ان يسمع ما قيل لافترّ وجهه المحروق عن ابتسامة

(لاذعة) وتذكر قولته المشهورة للشراح والمفسرين:
«علينا ان نقول وعليكم ان تتقولوا»

//

فكرة عن اهم الابحاث المتعلقة بالادب العربي

نحو شعرية للقصيدة العربية الاقدم عهداً:

كان المتكلم مايكل سلز Michael من كلية هافر فورد Haverford وقد حاول ان يقدم فهماً جديداً لفنية القصيدة العربية وشعريتها. وأشار الى انه خلال السنوات العشرين الماضية ظهرت محاولات مهمة لفهم الشعر العربي القديم بوصفه فناً متجانساً، منها مانحا منحىً سيمائياً (اشارياً) ومنها التفسير البنيوي والتفسير الانتروبولوجي وغير ذلك. ومن خلال هذه المحاولات المتداخلة قدَّم الباحث مجموعة من المبادىء النقدية المترابطة والمعايير الشعرية اللازمة للدخول في عالم القصيدة العربية القديمة من جهة وللتأكيد، من جهة اخرى، ان الشعر العربي القديم مليء بالقيم الفنية السائدة اليوم في الشعر الانكليزي. وبنتيجة تفحص مقاطع مفتاحية في القصائد العربية، من خلال النصوص الاصلية وكذلك من خلال الترجمة، توصل الباحث الى ان المبادىء التالية يمكن ان تكون هي الاساسية في ابداعية القصائد القديمة:

١ ـ الفيض الدلالي:

ان قابلية القصيدة للقفز من نقطة وصفية او سردية الى نقطة اخرى اعتبرت دائماً من قبل النقاد الحديثين ظاهرة ضعف او نقيصة، ولكنها ـ من خلال مبدأ الفيض الدلالي ـ تُعَدُّ عنصراً دينامياً في شعرية القصيدة، لأن اقسام القصيدة الجاهلية هي مقاطع في كل دلالي دافق.

٢ ـ الجرس الرمزي:

والفيض الدلالي يشق طريقه من خلال منطق داخلي للتراسل الرمزي. ويشكل التواتر الخلاق بين نسق التراسل «الجوال» وبين الحركة الاكثر مباشرة من النسيب الى الفخر منبعاً ثرّاً آخر للطاقة الشعرية.

٣ ـ التوصيف الايحائي واللغة غير الاخبارية:

ان التوصيف الايحائي في القصيدة ذو طبيعة فريدة، ويختلف جذرياً عن التوصيف عند هومر والشعر الانكليزي. وهو عامل مفتاحي في استدعاء جرس دلالي. وان الاستعاضة عن التسمية بالتوصيف تشق امام الطاقة الشعرية طريقاً الى مزيد من الاشكال الشعرية للخطاب.

٤ ـ التداخل الاطاري:

ضمن كل قسم شكلي من اقسام القصيدة، يمكن استدعاء الاقسام الاخرى بوصفها تابعة او مساعدة، من خلال التراسل الرمزي، وبذلك تنفتح القصيدة لعمق مفسوح ممتد.

٥ ـ الاداء:

ان مفهوم (الأداء) الذي يذكر اصلاً في النظريات المتعلقة بالاداء الشفوي يمتد في القصيدة الى مناطق جديدة غير منظورة. ان الجوانب العرفية والجوانب غير المتنبأ بها في مشهد الناقة يمكن فهمهما على انها جزء من جدلية فيها مجال للارتجال والخروج عن الطريق المرسوم.

وقد قدم الباحث نماذج من معلقات عنترة ولبيد والمعلقات الاخرى، ولم يكن سهلاً عرض هذه الافكار في مدى من الزمن محدود جداً وامام جمهور متنوع التخصص.

الشعرية وما وراء الشعرية في العصر العباسي : البديع وتأويل التقليد الجاهلي

تحت هذا العنوان عملت الدكتورة سوزان بنكني ستيتكيفتش Susan pinkney Stetkevych, Indiana من جامعة انديانا، على تقديم تفسير جديد لظاهرة البديع في العصر العباسي مستوحى في جانب منه من تجربة الادب اليوناني القديم في الانتقال من مرحلة الشفوية الاولى الى التدوين. وبينت الباحثة ان ظهور شعر البديع في العصر العباسي واتكاءه الشديد على البلاغة مسألة لافتة للنظر وتحتاج الى تفسير نوعي وليس الى تفسير عام. ذلك ان تغير وظيفة الشعر في العصر العباسي لم يؤد الى التحول من الشعر الى النثر ـ كما حدث في آداب كثيرة، وانما أدّى الى تغير جذري في اشكال التعبير. اذ كانت وظيفة الشعر في الجاهلية ذات طبيعة محافظة بالدرجة الاولى: تسجيل القيم والمردُدات القبلية في شكل لغوي قابل لأن يحفظ ويتذكر. وهكذا كانت ظواهر الشعر العربي القديم مستمدة من وظيفته الحفظية او التذكرية، ولم يقتصر ذلك على القافية الموحدة والوزن الشعري المطرد، وانما شمل الاساليب البلاغية (وفي مقدمتها الاستعارة)، والترتيب الذي يبدو اجبارياً فيما يتصل بالصور والتلوينات، والبنية الشكلية للقصيدة ايضاً.

ومع نمو نظام عربي للكتابة، تولى النثر المكتوب الوظيفة التسجيلية للشعر. وكان على الشعر بعد ان اصبحت وظيفته الحفظية فائضة، ان يتجه الى تأدية وظائف اخرى:

١ ـ الوظيفة الشعائرية ، أي الالتزام بالولاء للسيادة الثقافية العربية في الدولة الاسلامية العباسية .

٢ ـ الوظيفة التأويلية، أي تفسير الشعر البدوي الجاهلي الذي أخذ يستغلق اكثر فاكثر على سكان الحواضر في عهد الخلافة الجديدة، أي فك رموز الشعر القديم.

وقد اوردت الباحثة امثلة من انتاج شعراء العصر العباسي امتدت من بشار الى ابي العلاء المعري، وحاولت ان تظهر من خلال هذه الامثلة ان التركيبات البلاغية لشعر البديع لم تكن ـ كما زعم بعض النقاد العرب الكلاسيكيين ـ مجرد اشباع للاساليب البلاغية وانما كانت طريق التعبير الضرورية عن (شعرية) جديدة من الحق ان تسمى ما وراء الشعرية Meta—poetics.

«نجد وأركاديا: نمذجة الحنين»:

ياروسلاف ستيتكيفتش، صاحب هذا البحث وزوجته الدكتورة سوزان، من أبرز العاملين في حقل الادب العربي القديم في اميركا بل في الغرب عامة. ولهما جهود متواصلة في مجال فهم الظاهرة الادبية العربية، كما انهما ينطلقان من موقف نبيل من الثقافة العربية والادب العربي.

واذا كانت الدكتورة سوزان اشارت اشارة مقارنية سريعة الى الشعر اليوناني في معرض كلامها على ظاهرة البديع، فان الدكتور ياروسلاف قدم دراسة مقارنة بالمعنى الكامل، اذ بيّن وجوه الشبه بين حنين الشعراء العرب الى مناطق معينة في الجزيرة العربية كالحجاز وتهامة ومنطقة نجد بوجه خاص وبين حنين الشعراء اليونان لمنطقة أركاديا. وقد وقع على مشابه كثيرة في الموقف وطبيعة العاطفة واسلوب القول والغرض وقدم أمثلة مقنعة بحق .

وفيما يتعلق بالشعر العربي بيّن الباحث ان مقاطع الحنين، التي تمثلت في تقديم مباهج الطبيعة النجدية، ووصف النسائم والرياح التي تهب منها، انما تعود الى عصر متأخر من عمر النسيب العربي القديم، ويمكن بوجه عام

ارجاع هذه الظاهرة الى فترة انبعاث التيار الغنائي (lyrical) البدوي في عصر صدر الاسلام، الذي انتج نوعاً فريداً من الشعر العاطفي المثالي المرهف اطلق عليه اسم (الشعر العذري). وبين هاتين الظاهرتين صلة نسب قوي من ناحية التركيز على مناطق معينة في البادية، والاشادة بصفاء الحياة البدوية، والحنين اليها زماناً ومكاناً.

وهذه العودة الروحية ـ النفسية لقيت صدىً واسعاً في اجزاء الخلافة المترامية الاطراف حيث انتشر الاسلام من خلال الطابع العربي، وساد هذا الحنين الى البادية العربية بوصفه تعبيراً عن الرغبة في القبض على الرمز الاساسي للاصالة او المحلية autochtony.

وفي ضوء هذه المعطيات يبدو التشابه كبيراً بين الشعر العربي والشعر اليوناني ـ الروماني الذي اتجه بقوة الى منطقة اركاديا اليونانية بوصفها مصدر الهام وطمأنينة وملاذاً للانتماء الأصيل للشاعر.

ومن خلال الامثلة الكثيرة التي قدمها الباحث، ومعظمها مألوف لدى القارىء العربي(*) حرص على التزام الجانب العلمي بحيث ابتعد عن الايحاء بالترابط، وتبقى مقولة التشابه المبني على تماثل الظروف. ولكن هناك نقاط تشابه كثيرة فرضت نفسها على الباحث وحاول ان يقدمها للقارىء على المستوى الافتراضي لا اليقيني. ومن اهمها وقفته المطولة عند ريح الصبا، وما يماثلها في الشعر اليوناني من ريح الزفير Zephyr وهي الريح الغربية او أية ريح ناعمة رخية. وقد وجد الباحث تشابهاً شديداً في الدلالة وكذلك في الصوت الذي يمكن ان يكون حكاية للصوت الاصلي الطبيعي aunomatopoeia ذلك ان الزفير والصفير شيء واحد من الناحية الصوتية وكلمة صبا غير بعيدة عنهما ولا سيما اذا تذكرنا ان الفاء والباء لفظان متقاربان. وقد دار نقاش مطول حول هذه الناحية بعد انتهاء المحاضرة وتبين ان جمهور الباحثين شديد الريبة بالاستنتاجات التي تقوم على اساس التماثلات الصوتية التي ليس لها سند تاريخي.

كلمات متشابكة

الشعر الصوفي عند المتنبي

يؤكد اميل هومرن من جامعة تمبل Emil Homerin, Temple University ان الاهتمام بقي حتى الآن محدوداً في مجال الكشف عن الملامح الاسلوبية واللغوية التي تميز الشعر العربي الصوفي المبكر. ومعظم هذا الشعر محفوظ في المجموعات الشعرية الصوفية التي يهدف جامعوها الى تقديم موضوعاتهم الصوفية بقالب شعري وتلخيص تعاليمهم ومبادئهم.

ونتيجة لذلك مال معظم الدارسين الى تعريف الشعر الصوفي المبكر من خلال موضوعاته العامة (ثيماته) والى قراءته على اساس انه سيرة فردية في معظم الحالات، ولأن قسماً كبيراً من هذا الشعر أتى متصلاً بطريقة البديع وتنويعاتها فقد ازدادت المشكلة تعقيداً. وهذا النوع من النظم، بسبب من طبيعة موضوعاته وتعقيده الشكلي الخالص، يغرق غالباً في الاغراب الى حد انه يستعصي على الفهم وهذه الحقيقة بدورها يمكن ان توضح لماذا كان هناك دائماً في الاعمال الادبية غير الدينية عزوف عن مناقشة الشعر الصوفي حتى القرن السابع على الاقل (القرن الثالث عشر الميلادي).

على أي حال تبيّن للباحث ان بعض أهل الادب في القديم حدّدوا جملة من العناصر اللغوية الشكلية بوصفها مميزات للشعر الصوفي والكلام الصوفي. ويتحدث الباحث بوجه خاص عن اثنين من الدارسين البارزين هما الثعالبي وابن جني، اللذان تناولا بالتحليل اللغوي اشعاراً كثيرة للمتنبي. ومن خلال الشواهد التي ناقشاها يحاول ان يستنتج

الملامح اللغوية للشعر الصوفي عند المتنبي، موضحاً ان المتنبي ـ على الأغلب ـ استعار هذه الطرق اللغوية المتداخلة من الصوفية دون ان يستعير مقاصدهم الصوفية.

ومن الملامح اللغوية التي وقف عندها الباحث :

ـ استعمال حروف جر متعددة ومتضاربة.

«سبوحٌ لها منها عليها شواهد»

ـ خلق تعارض لغوي من شأنه ان يؤدي الى إبهام المعنى في البيت الواحد :

ولكنك الدنيا الي حبيبة

فما عنك لي الا اليك ذهابُ

ـ تكرار الافعال واختلاف الفاعلين احياناً في الشطر الواحد؛ وهو كثير في شعر المتنبي .

ـ وغير ذلك من الالتواءات اللغوية التي قدم لها الباحث امثلة متنوعة.

وهذا البحث يفتح آفاقاً غنية في دراسة الظاهرة اللغوية عند المتنبي، كما انه يبقي اسئلة كغيره حول معتقدات المتنبي معلقة في الهواء .

ـ خلاصة وتحذير ـ

والخلاصة ان البحث الغربي في الادب العربي دخل في هذا العصر مرحلة التخصص الدقيق، وبدأ يظهر مميزات هذا التخصص من ناحية العزوف عن الافكار المرددة والاحكام العامة، ومواجهة الظاهرة المدروسة بعقلية مفتوحة ومنهجية علمية (كثيراً ما تعتمد على الاحصاء) والاستعانة بالمنهج المقارن والعلوم المساعدة ـ ولا سيما اللسانيات ـ ولكنه في الوقت نفسه بدأ يظهر ايضاً بعض النواحي السلبية في التخصص الدقيق ولا سيما في مجال الانسانيات والادب (الشعر بوجه خاص)، واخطرها تلك النظرة التجزيئية التي تتمركز حولها العين الفاحصة وتغرق في تفصيلاتها بحيث تثير، ببراءة، السؤال التالي: من بين اسئلة اخرى كثيرة بالطبع :

لو ان دراسة كل بيت شعري تحتاج الى مثل هذا الوقت والتركيز والتغلغل والربط، فكم ناقداً نحتاج لدراسة الشاعر الواحد، ومن هو مستهلك هذه الدراسات بوجه عام؟

اما فيما يتعلق بالمسألة التي اثيرت في صدر هذه المقالة فانه لا ضير في العودة الى التأكيد على ضرورة اقامة الحوار بين الدارسين العرب والدارسين الاجانب في مختلف اصقاع الدنيا، وفي ذلك فائدة للادب العربي نفسه ولدارسيه جميعاً. وإلا فإن تقوقع كل مدرسة على نفسها سيحمل في حد ذاته خطر ضعفها وذهاب ريحها.

اما بالنسبة لنا نحن العرب فهناك مشكلة ناجمة عن تطور الدراسات العربية في الغرب، يحسن بنا ان نبادر الى معالجتها قبل ان تستفحل، ومفادها ان هذه الدراسات تحمل خطر الاغواء من ناحية طزاجة النظريات الجديدة البراقة التي تتعامل بها وكذلك من ناحية اعتمادها على الدقة الاحصائية والاحاطة البيليوغرافية وغيرها من الامتيازات الفائقة التي يتمتع بها الباحثون في الغرب، في حين ترزح كثير من دراساتنا الادبية المعاصرة تحت وطأة التكرارية والاتباعية من جهة او العجمة والاستعراضية من جهة اخرى. واخشى ما يخشاه المرء ان يؤدي هذا الوضع اذا استمر الحال على هذا المنوال، الى بروز وضع استشراقي جديد بثوب استعرابي، نصبح فيه مستوردين للدراسات الادبية العربية من الغرب، مثلما نستورد سائر العلوم والمعارف. واذا كان لدى أي من الناس ذرة شك في هذا التخوف فليتذكر حال الدراسات

اللغوية العربية اليوم حيث تطغى الموجة اللسانية على كل صعيد، ومعظم ما ينشر منها مترجم او في حكم المترجم، حتى تلك الدراسات التطبيقية القليلة المتصلة باللغة العربية.

ويجب الا يفهم من كل ما تقدم أية دعوة الى الانقطاع عن الدراسات الحديثة، وانما المطلوب هو تجديد دراساتنا الادبية من خلال جهود باحثينا ومن خلال منظورنا التاريخي وهويتنا الثقافية، بحيث تكون حمايتنا عن طريق الوعي والغنى والكفاية لا عن طريق المنع والحجب والتشكيك.

البريسترويكا وبعض قضايا الاستشراق السوفياتي

لقد تركت عملية اعادة البناء ، والتحولات التي اصابت جوانب الحياة في الاتحاد السوفيتي تأثيرها الواضح على العلوم الاجتماعية ، وبضمنها ، الدراسات الاستشراقية ، وتتضمن الوثائق السياسية منابع ثرة وخلاقة لافكار وتصورات تشكل باعثاً نشيطاً للتجدد الروحي ، وتفتح امام العلماء السوفيات من المستشرقين امكانات ، لم تكن معروفة في السابق ، للتحول نحو التفكير الديمقراطي ، والعلانية من أجل رفع المستوى الفكري وفاعلية نشاطات البحث العلمي في مجال القضايا النظرية والتطبيقية لبلدان الشرق .

ان الاساس المنهجي والفلسفي يتمثل بالتفكير السياسي الجديد الذي يسمح بوضع تقويم سليم لاحداث ومضامين وسمات العالم المعاصر وما يجري فيه من وقائع ، ومبدئياً يفتح هذا الاساس طرقاً رحبةً ، لصياغة مداخل جديدة لتحليل وفهم القوانين والاتجاهات والعمليات المميزة للشرق ، ويساعدُ ، بخط موازٍ ، في التعبير عن الوضع الواقعي في هذا الجزء من العالم وعلى كل المستويات ، وفي الوقت نفسه يسهم في تكوين مباديء شمولية للتطور الاجتماعي في العصر النووي .

ان الاستشراق ، موضوع واسع ، ولا يمكن لمقالة واحدة ان تقدم تحليلاً لكل ما يتضمنه ، لذا فان التركيز هنا يتركز على بعض القضايا التي لها صلة بالشرق المعاصر .

وواضح ان البحث يضع على العلماء والمستشرقين السوفيات مسؤولية كبيرة . فالمسألة تكمن في استحالة ادراك عالم الاعتماد والتأثير المتبادل دون الأخذ بالحسبان اهمية ووزن بلدان وشعوب آسيا وافريقيا حيث يعيش الجزء الاكبر من سكان الارض لما لها من دور تمثله في حياة البشرية جمعاء ، ولا يمكن للنظرية ان تكون نظريةً للتطور التاريخي والثقافي اذا نُظرَ للشرق فيها على انه «استثناء عن القاعدة» او نُظر اليه كـ«غرب أقل تطوراً» . وبدون المساهمة الفاعلة للمستشرقين لا يمكن بشكل نقدي اعادة النظر بالمخزون النظري ولن نحصل على تصور واضح عن مجرى العملية العالمية في المرحلة الحالية المعقدة والمسؤولة .

لقد تراكمت في سنوات الركود ، في الاستشراق السوفياتي مسائل غير قليلة لم تتم معالجتها . وبغض النظر عن بعض الانجازات ، لم يستطع الاستشراق تذليل التصورات الدوغمائية عن سبل التطور الاجتماعي والاقتصادي لبلدان الشرق ، فغالباً ما كان يجري تبرير الغنى المتنوع لما يجري هناك . من ظواهر بمخططات تجريدية لا تتمتع بمرونة كافية ، او انها كانت تبرر بوجهات نظر تبسيطية معروفة ، ولم تتم لحد الآن صياغة دقيقة وكافية لمنظورات تطور التكوينات الشرقية في مجتمع ما بعد

عضو مراسل في اكاديمية العلوم السوفياتية

ترجمة: د. عبدالكريم كامل

الكولونيالية، ولم ندرس بشكل نهائي العمليات المتصلة بمشكلات الحركة الثورية. ولكن مع هذا فان الاستشراق، مقارنة ببقية فروع العلوم الاجتماعية يتمتع بوضع أفضل، الى حد ما، للتكيف مع صياغة مدخل منهجي جديد ـ هو مدخل البحث المركب للعامل الانساني، ذلك لأنه او منذ ان ظهر، انطوى على صيغة مركبة، وبدءاً كان التركيب هذا محصلة للتميز القاصر لمختلف موضوعات المعرفة عن الشرق. غير انه اكتسب الآن خاصية نوعية جديدة تساعد على تطوير الابحاث وتكامل الدراسات العلمية وتسهيل وضع الحلول المتنوعة، غير ان مصاعب ومستقبل الاستشراق يرتبطان بمسألتين: احداهما في تأمين نظرة كلية عن العمليات الاجتماعية، وتتمثل الثانية في تعزيز التنسيق ما بين الابحاث في العلوم المتمايزة، تعلم التاريخ العام وتاريخ الآداب وعلوم اللغة والاقتصاد.

ان العمل المركب للاستشراق ضروري لأن موضوع البحث لما يزل بعد غير محدد او مؤطر، الأمر، الذي يمكن ان توضحه مجموعة من العوامل: وهنا نشير الى ان التطور الاقتصادي يتعرف بشكل ملموس، لتأثير سلسلة من العوامل السياسية والايديولوجية. كما ان الوعي الديني يترك بصماته على العمليات السياسية والاجتماعية المحلية وعلى العلاقات الدولية، وتحدد العلاقات الطائفية والطبقية وجهة النظر الشمولية بدرجة كبيرة، بل وتضغط على التضامن الطبقي مضفية بذلك على الصراعات السياسية الداخلية طابعاً مميزاً.

ومن جراء طبيعة وخصائص طرق التطور الاقتصادي لبلدان الشرق، مثل تدني مستويات النمو، فقد تصلبت وتراكمت الثقافات التقليدية على امتداد آلاف السنين، وحدث تحول عنيف وغير متوازن من وضع التخلف العميق الى اشكال حديثة من التنظيم الاقتصادي والسياسي في المجتمع، وستظل البلدان هذه كما في السابق، وربما لوقت غير محدد، عبارة عن خليط غريب من مؤسسات وعقائد قروسطية واكثر حداثة، وهو أمر لا يمكن مناقشته دون اجراء دراسات متخصصة لمشكلات النظام الاجتماعي التقليدي، ولأشكال التفكير.

ان للعلوم المتباينة منطقها، وتأخذ بالبعض العجالة اكثر مما تسمح به موضوعات البحث، فثمة اقتصاديون وسياسيون يحاولون دراسة الشرق الحديث على قاعدة مقطع تاريخي مرتب زمنياً، الا ان هذا لا يؤدي أساساً إلّا الى تقدير غير موضوعي لمستويات التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بالأضافة الى مستويات النمو في مجال الوعي الشعبي، وبالنتيجة يؤدي الى استنتاجات وحلول سياسية خاطئة.

ان احداثاً كالأطاحة بالشاه في ايران والحرب الاهلية الطائفية في لبنان والصراعات العرقية في سيريلانكا، واتجاهات السيخ الانفصالية في الهند، من الممكن، مبدأياً، ان تحدث في بلدان اخرى من الشرق، ولهذا لا بد ان يكون التنبؤ عنها دقيقاً بشكل خاص ودراسة ماضي تلك البلدان التي جرت فيها مثل تلك الاحداث، ومما له دلالة هنا، هو ان التطور السياسي لليابان والتي لا يمكن بأية صورة تسميتها «بلداً نامياً» يحدث بفعل النشاط الانقسامي للاحزاب الحاكمة. ومن هنا، فان الاوضاع التاريخية المتنوعة وأوضاع النظام الاجتماعي والروحي والتقليدي لشعوب الشرق يمكن ان تتصف في أية لحظة بمستوىً عالٍ من الضرورة، وعليه فان التنبؤ ممكن فقط من خلال مواصلة البحث في «الدورة التقليدية» بالتلازم الوثيق مع دراسة العمليات المعاصرة.

لقد عد مؤرخونا، ولوقت طويل، ان قضيتهم

جامعة الموصل ـ كلية الادارة والاقتصاد

المنهجية الاساسية هي البرهنة على ان الشرق قد خضع لنفس قوانين التطور التاريخي التي اوضحها ماركس وانجلز وقبل كل شيء على الواقع الاوربي ، فنظرية التشكيلات جرى اعمامها ودون أي سند أو اساس ، من قبل اتباع الماركسية على كل العالم ، فحدث انقطاع كبير بين هذه النظرية التي ركزت على الكليات وبين القوانين الفاعلة وعلى أقل مستوىً من التجريد التاريخي ، وكان من نتيجة ذلك ، ان غُيّبت الخصائص المميزة لشعوب الشرق وأُبعدت الى مستوى ثانوي وخضع الاهتمام بتاريخ وثقافة الشرق لمخططات تبسيطية في بلدان شهدت مراحل مختلفة من النهب ، والعبودية والاقطاعية والكولونيالية والنيوكولونيالية وحتى قبل ان تبدأ فيها العلاقات الرأسمالية بالنمو، ان التنوع الاستثنائي والوضع الفريد لبلدان الشرق يكتسب اهميته لأدراك التجربة المعاصرة وهو ما لا نجد له صدى في تلك الدراسات التي اعتمدت نصوصاً دوغمائية جامدة ، فالتوجه العلمي ضرورة ملحة وكل عالم وباحث يعي مسؤوليته لا يمكنه تجاهل ذلك .

ثمة قضية اخرى تتمثل في ان ارتباط العلم بالتجربة يجب ان لا يفهم بشكل بدائي ، فأية محاولة لدراسة الشرق المعاصر بمعزل عن ثقافته الموغلة في القدم وبمعزل عن تقاليده التاريخية ، وفي أي مرحلة ، ستنطوي على مخاطر جدية لموضوعات الاستشراق ، وهي قضية لن تبعث على الارتياح عند دراسة التاريخ ، بل تعد قصوراً في النظرة التحليلية الموضوعية للقضايا المعاصرة ، ولهذا فان الربط بين التاريخ والمعاصرة يعد عاملاً مساعداً على فهم العمليات التي تحدث في الشرق ، الى حد كبير .

ان النظرية المقترحة في المركب المتدرج للتقليدية والحداثة يمكن ان يمثل نقطة انطلاق للصياغة اللاحقة لعلم السياسة في بلدان الشرق البرجوازية منها او الاشتراكية او تلك البلدان ذات التوجه الاشتراكي في هذا الجزء من العالم او ذاك . وفي اطار النظرية المقترحة يخضع الانتقال التطوري وأسسه للمعاينة طبقاً للتأثير المتبادل فيما بين عناصر التشكيلة المتضادة وعلى كل المستويات من القاعدة والى البناء الفوقي .

لقد توسعت في السنوات الاخيرة ، وبشكل محسوس ، مداخل البحث في الاوضاع الراهنة لبلدان الشرق ، وتعرضت الابحاث تفصيلياً لدور الطبقات المسيطرة ولدور الفئات الاجتماعية التي لم ينلها الاهتمام الكافي سابقاً ، مثل: المثقفين ، والفئات الهامشية في المدن والنخب المسيطرة ، وتعمقت معارفنا عن البنىٰ الحزبية والسياسية للدول الافروأسيوية ، وصدرت مؤلفات مهمة تناولت بالتحليل الثورة الايرانية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ ، والعملية السياسية في الهند وفي دول أمريكا اللاتينية واليابان ، لقد راكم الاستشراق تجربة تسمح بالتقدم نحو انجاز البرنامج العملي وعلى نطاق واسع لبلورة نظرية مادية للسياسة في الشرق ـ نظرية لعلم الاستشراق السياسي . ولكن ما الذي يعرقل ويعيق العلماء السياسيين اليوم من انجاز مهمة كهذه ، ذات أفق بعيد ؟ في اعتقادنا ان ما يعيق انجاز هذه المهمة انما يتمثل في :

١ ـ عدم تحديد المعارف النظرية الاساسية عن السياسة (فهي غالباً ما كانت تبرر بنصوص (سكولائية ـ دوغمائية) فقيرة في تجريداتها) .

٢ ـ وجود فجوة بين علم السياسة والتطبيق ، وعدم تطابق استنتاجاتنا المطروحة مع الوضع الواقعي في الشرق .

ان عدم كفاية الدراسات الاساسية وانعزال علم السياسة عن الحياة الواقعية يسيران جنباً الى جنب ويغذي احدهما الآخر ، ومن أجل ازالة الخمول والكسل الذي ترسب في زمن الركود ، ينبغي الاقرار بالقصور الذي ساد

لعشرات السنين في النسق السائد لعلاقة العلوم السياسية بالتطبيق ، فمن حيث المضمون والجوهر جرى توجيه العلم لاغراض دعائية ، ففقد العلم قيمته العملية ، نتيجة لذلك ، وفي الوقت الذي يفترض فيه ان يقدم العلم الفائدة لنشاط الدولة في المجال الدولي والحصول على السمعة فان شرط تحقيق ذلك انما يتمثل في النهج المستقل للاستشراق وعلم السياسة (البوليتولوجيا) الاستشراقية عن المصالح العملية في المسائل المتصلة بالابحاث وتحديد النتائج .

كما يتوجب ازالة المدخل الاحادي الجانب للقضية السياسية ، والذي وجد تعبيره الفعلي في التركيز الاستثنائي على دراسة المذاهب الرسمية وعلى نشاط المعاهد الحكومية ، وبعبارة اخرى نشاط «القمم العليا» في الهرم الاجتماعي والسياسي، في حين ظلت طي النسيان دراسة الآليات المعقدة لصياغة ووضع الحلول وبحث الظروف الواقعية لحياة الطبقة العاملة التي تكوّن الغالبية ، الشيء الذي يضع ، فعلياً ، النضال السياسي للجماهير وقضايا الديمقراطية . . . الخ على جدول الاعمال في الوقت الراهن ، وفي الوقت نفسه وعند التخطيط للابحاث السياسية من الضروري تذليل الوضع الذي تبحث فيه الاحداث الكبرى للحياة السياسية لبلدان الشرق (الثورات ، الصراعات الأهلية والدولية ، الانقلابات الحكومية ، والتمردات الجماهيرية . . . وماشابه) فقط على أساس التحليلات الظرفية التي تجد لها تعبيراً متواضعاً في المطبوعات . ان الظواهر السياسية الاكثر اهمية والتي تأخذ شكل سلسلة من الاحداث يجب ان تدخل في مؤلفاتنا لا بصيغة امثلة منعزلة بل كأس طبيعي لاستكمال النظرية ، التي تسمح بصياغة تصنيف علمي لمراحل للعمليات السياسية وأقامة تطابق منطقي وفهم الآلية الفعلية لما هو «داخلي» و«خارجي» في ميدان السياسة ، ومما لا يقنعنا بشكل واضح مانراه هذا اليوم من ابتعاد البحث العلمي السياسي عن فهم التاريخ ، ويتبين، ان على علماء السياسة والمستشرقين دراسة الماضي حتى يمكن من خلاله رؤية مجرى مايحدث من مشكلات معاصرة.

ان مدخلاً كهذا ربما ، يكون مؤهلاً لتقديم نتائج مهمة في دراسة الصراعات السياسية العرقية والنزاعات الاثنية والطوائفية في بلدان الشرق مثلاً . الا ان كل المؤلفات العمومية والقليلة التي تناولت المسألة الوطنية في الشرق والتي عدّها الاثنوغرافيون كانت قد صدرت في السبعينات تقريباً . وقد مضت من ١٠ ـ ١٥ سنة لم تدرس فيها بشكل منتظم هذه المسائل ، مثال: تركيا، والعراق، وايران، وافغانستان وباكستان والجزء الغربي ـ الشرقي من قارة آسيا . وقد ساد في مجموعة من المؤلفات مدخل تبسيطي لا يمكن عده «طبقياً» الا بشكل تقليدي ، كما انها انطوت على منظومة بائسة من المفاهيم والترسيمات التبسيطية وغياب التحليل الجدي لوجهات نظر قال بها متخصصون اجانب عن العلاقات الاثنية . والحقيقة شهدت الحقب الاخيرة شيئاً من الاهتمام بدراسة المسألة الوطنية، فتم الكشف علمياً عن القوانين العامة لنمو الوعي العرقي والسلالي لمختلف البلدان والشعوب، وشرع بدراسة التأثير المتبادل بين الاعراق والنظام السياسي، وأثر الدولة ، والارتباط الجدلي بين عمليات تكتيل الاعراق في نطاق بعض البلدان.

لقد اصبحت الدراسات الدينية ، وبعد مدة طويلة من الانقطاع ، اتجاهاً مستقلاً ، مرة ثانية، في الاستشراق السوفياتي . إذ كان تجاهل الدين كموضوع للبحث قد حدث تحت ضغط ـ صراحة او ضمناً ـ القناعات القائلة بان الدين شيء من الماضي ، في حين ان هناك تكريساً له في

شتى انحاء العالم ، ومن أجل ان يستوي الامر على مستوى المسائل المعاصرة ، يجب ان ينقل الانتباه الرئيس الى الاشكال الايديولوجية الجديدة «التقدمية» التي لم تظهر الا قريباً . ان هذه الحجة لم تكن صحيحة ، فدور الدين كعامل ثقافي وسياسي يتنامىٰ واغماض العين عن ذلك لن يكون الا خداعاً للنفس . ومع انه قد ظهرت ابحاث تتناول قضايا الدين، وقبل كل شيء الاسلام، تضمنت تحليلاً لعلاقة حركة التشكيلات في الدول النامية بالعمليات الدينية فيها ولصيغ استجابة الانساق التقليدية لدعوة الحداثة ، فان كل ذلك كان غير كافٍ بشكل جلي ، اذ من الملح الشروع بدراسة معمقة لكل دين من الديانات الموجودة وضمن تنوعاتها وتفريعاتها مع الأخذ بالاعتبار دورها المتميز في تشكيل الخصائص الثقافية للحضارات الشرقية. ومن المعروف ان الدراسات النظرية الاستشراقية عن الدين قامت وتأسست ، قبل كل شيء ، على قاعدة دراسة المسيحية، غير ان العديد من نتائجها لم تكن ملائمة لتحليل الوضع في بلدان الشرق ، والمثال الواضح في هذا الصدد، ما يتصل بالاتجاهات الدنيوية وبروز بعض الظواهر التي تعد ظواهر لم تندثر بعد في هذه البلدان اما بسبب خصائص التطور التاريخي او بسبب الطبيعة المختلفة لديانات الشرق مقارنة بالمسيحية.

ومن القضايا المهمة والاستثنائية والتي لم تعالج الا قليلاً، ما يتعلق بموضوعة (التقدم العلمي ـ الفني والدين في الشرق)، هذه القضية تستوجب البحث على مستويين : على مستوى الوعي الشعبي ، عندما تكون التعاليم الدينية ، غالباً ، بمثابة عائق لعمليات التحديث ، وعلى مستوى الوعي الديني الوعظي الذي يمزج التصورات العلمية الطبيعية بالصوفية التقليدية . وبضوء ما قيل في اعلاه ، لا بد من اعادة بناء كل مجالات البحث العلمي والتطبيقي في اطار الدراسات الاستشراقية حول الدين وصياغة المدخل الموضوعي للمسائل المتصلة بالاوضاع المتباينة لهذه الاشكالية وبتلك المتعلقة بادراك دور الدين ماضياً وحاضراً، ومن المفيد هنا ان يكون التطوير المكثف للدراسات الاستشراقية حول الدين في اطار علم الثقافة، كعلم جديد لم يكتسب بعد عندنا حقه الكامل في الوجود والذي يمكن عده متخلفاً قياساً بما هو عليه في العالم .

اما فيما يتصل بالاقتصاد في بلدان الشرق ، فان دراسته والبحث فيه كانت في مستوىً عالٍ ، فقد تكرست في الابحاث الاقتصادية ، اكثر مما في العلوم الاخرى ، مناهج الموازنة بين تحليل القوانينيات العامة وتعديلاتها الناجمة عن الخاصيات المحلية وبين تحليل التخلف وستراتيجية اللحاق بالتطور ، وبين متغيرات الظرف الخارجي مقارنة بالانماط الكلاسيكية . فصدرت مؤلفات جماعية عن قضايا ستراتيجيات التطور وقضية الغذاء والطاقة وقضايا الموارد البشرية . . وما شابه ذلك.

ان ما يتصف به الاقتصاديون هو النزوع نحو فهم عميق للعملية بشكل كامل، ووضع موديلات رأسمالية تناسب هذه المجموعة او تلك من البلدان وصيغاً جدالية للبحث عن الحقائق. في مركز انتباه الباحثين تظهر تلك القضايا الأساسية، مثل العلاقة والتأثير المتبادل بين العوامل الاقتصادية واللااقتصادية في عملية التطور الرأسمالي، ومنها ايضاً تكيف آلية عمل قانون القيمة في الاقتصاد القومي للبلدان النامية والرأسمالية في نظام متعدد الانماط ، وكذلك دور الدولة في سياق التطور الرأسمالي اضافة الى خصائص النمو الاقتصادي في الاطراف الرأسمالية. وتسمح حصيلة المؤلفات والاعمال هذه بالانتقال في مستويات البحث المركب من المستوى القطري الى المستوى الاقليمي لمسائل الرأسمالية في بلدان الشرق

الحديث ، وبشكل اكثر دقة ، التحول نحو اظهار قوانين تطور الرأسمالية في نطاق كل ما يبحث فيه المستشرقون عالمياً ، ويحدث الاهتمام الخاص بما تثيره تلك المؤلفات بفعل عاملين: الضغط الثقيل والطويل والذي يتحول الى اداة سيطرة لاستغلال العالم النامي ، وايضاً التطور اللامتكافىء الذي يتعزز ويؤدي الى انقطاع لاحق لبؤر التقدم التكنولوجي عن المجموعة الاساسية من البلدان المتحررة ومن ثم الى تمايزات فيما بينها .

وبغض النظر ، عن انجازات اقتصاديينا المشهورة ، فان عليهم ايضاً حل العديد من المسائل المعقدة وذات المهام الكثيرة، ويأتي في المقدمة توجيه مساعيهم بدرجة اكبر نحو تعميق البحث في المشكلات الاجتماعية ـ الاقتصادية والتبدلات التي تحصل في بنية علاقات الانتاج .

ان العصر الراهن قدم اكثر من دليل مقنع لقانون التطور اللامتكافيء الذي يجد تعبيره ليس في اختلاط وتنوع الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لبلدان الشرق ، بل وايضاً في اندفاع بعض هذه البلدان (وحتى بعض الاقاليم) الى المقدمة في مسرح الحياة الدولية سياسياً واقتصادياً . ان هذه العملية تتسارع بشكل جوهري على حساب اقامة نظام صناعي لقوى الانتاج وتحت ضغط الثورة العلمية ـ التكنولوجية وتدويل العلاقات الاقتصادية الدولية ، فالدور المتنامي لبعض بلدان المحيط الهادي الآسيوية في نطاق الاقتصاد العالمي والعلاقات الاقتصادية الدولية والمكانة المتعاظمة للتعاون الاقليمي والتجارب ، وجب اخضاعها لدراسة فاحصة ومعمقة بهدف الكشف عن مضمون الوقائع النوعية الجديدة التي تظهر ، وبدونها لا يمكن تقويم الوضع الاقليمي والعالمي .

وفي هذا يقول غورباتشوف «سنصبح شهوداً لظواهر لا مثيل لها ، ولمتناقضات ظاهرية من نوع خاص ، صاغها تاريخ الجدل العظيم للتاريخ العالمي، فتسارع التدويل للعديد من العمليات على الصعيد العالمي يترافق وتضاعف عدد الاوضاع النموذجية للتطور القومي والاقليمي للبلدان والشعوب».

ان العمليات الجارية في بلدان الشرق الاشتراكية وذات التوجه الاشتراكي تثير انتباهاً موضوعياً وحسناً ، ويرتبط هذا بدرجة ملموسة بالبحث عن الطريق البديلة للسير نحو الاشتراكية، ويتصل ايضاً بصياغة الانموذج النظري الامثل الذي من شأنه تأمين نمو دينامياً وعدل اجتماعياً ، وهنا أنوه الى ضرورة عدم الوقوع في التطرف عند دراسة موضوع معين، فيجب التعرف على السلبيات والايجابيات آخذين بالحسبان الوضع الداخلي والدولي .

ان البريسترويكا تظهر مطالب جديدة ومتقدمة للعلم وللتطور المرغوب المرتبط بعمليات إضفاء الطابع الديمقراطي والعلانية وتكوين التفكير السياسي الجديد، مما يعني رفع المستوى الفكري لاعمالنا والوضع النظري والعملي لاكثر القضايا ضرورة والحاحاً والتعبير عن كل الحركات التحررية والوطنية والديمقراطية في الشرق ، وهو أمر يستحيل دون اشاعة اجواء المصارحة والنقاش الديمقراطي حول القضايا فيما بين العلماء والمدارس الفكرية والعلمية الاكثر نشاطاً على الصعيد العالمي .

النص يقوم على اساس المحاضرة التي القيت في المؤتمر الاتحادي العام الثالث للمستشرقين الذي انعقد في دوشنبة للفترة من ١٦ الى ١٩/مايس/١٩٨٨ .

د. فوزي رشيد

المسـرح

عـراقي الاصـل

مما لا شك فيه ان الدراسات المتعلقة بعلم الآثار في العراق لا تزال في مراحلها الاولى ، ولذلك فانه من الخطأ الكبير ان أدعينا أننا قد كشفنا عن كل الحقائق التاريخية المتعلقة بحضارة بلاد وادي الرافدين ، وعليه فان مواصلة الدراسة لتاريخ هذا البلد العريق ، الذي شهد ميلاد كل فروع العلم وترعرعت فيه كل انواع الفنون ، بامكانها ان تكشف لنا عن حقائق مذهلة باستمرار .

ففيما يخص المسرح فلا أحد حاول ان يثبت أصله العراقي، على الرغم من ان جميع الفنون قد ظهرت لاول مرة في ربوع عراقنا القديم ، ولذلك فان معظم المهتمين في شؤون المسرح وتاريخه يعتقدون بان بدايته قد ظهرت لأول مرة في بلاد اليونان ، كما وأنهم يؤمنون بان أسخيلوس ٥٢٥ ـ ٤٥٦ق.م هو أبو المسرح اليوناني وأنه هو الذي وضع الدراما على قدميها بعد ان اضاف ممثلاً ثانياً في الاحتفالات الاثينية المأساوية بعد ان كانت تتألف من ممثل واحد وكورس[١] .

ولالقاء الضوء على حقيقة أصل المسرح ، وان اليونانيين قد أقتبسوه عن العراق القديم كما أقتبسوا معظم انتاجاته الدينية والادبية[٢] والعلمية[٣] نشير الى ان الالهة الرئيسة لمدينة الوركاء هي الالهة اينانا، زوجة الاله تموز. وبخصوص هذه الالهة توجد اسطورة شهيرة تعرف باسم «نزول اينانا الى العالم السفلي».

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو: هل ان هذه الاسطورة كانت للقراءة فقط أم للتمثيل ايضاً ؟ فان كانت للتمثيل كما نعتقد ، فلا بد وان تحتوي مدينة الوركاء على بناء يمثل المدخل الى العالم السفلي ، وإلا كيف يكون ممكناً تمثيل احداث هذه الاسطورة . وبالفعل فان اعمال الحفر والتنقيب عن الآثار التي قامت بها البعثة الالمانية في مدينة الوركاء قد أظهرت منذ عام ١٩٦٧م بقايا لثلاثة جدران حجرية يحيط الواحد منها بالآخر ، علماً ان أبعاد الجدار الخارجي هي ٣٢×٢٧م ، اما ارتفاع الجدران الثلاثة فهو اربعة امتار . وفي وسط هذه الجدران الثلاثة يوجد غطاء يبدو وكأنه يحتوي في داخله على شيء ما. وبسبب الطبيعة الغريبة لهذا البناء أعتقد المنقب الالماني «يوركن شمت» في حينه بانه قد عثر على قبر الاله تموز ، وعندما رفع هذا الغطاء لم يجد في داخله سوى الارض البكر[٤]. وعلاوة على ذلك فان الجدران الخارجية كانت مدعمة من الخارج بسداد ترابية . وهذه الحقيقة تزيد التأكيد

كلية الآداب ـ جامعة بغداد

على ان ما تحيط به الجدران المذكورة هو المدخل الى العالم السفلي .

وعلاوة على ذلك فان ما يحدث داخل هذه الجدران يبدو للمشاهدين ، وكأنه يجري في باطن الارض ، أي في العالم السفلي .

وبناءً على طبيعة هذا البناء واعتماداً على اسطورة نزول الآلهة اينانا الى العالم السفلي فاننا نعتقد بان البناء المذكور لا يمكن ان يمثل شيئاً آخر غير المدخل الى العالم السفلي، لأن إحاطة الجدران لبعضها البعض وتوزيع المداخل ضمن هذه الجدران يوحي على الصفة الدينية التي يتمتع بها هذا البناء ، اضافة الى انه مقام ضمن المنطقة المقدسة من المدينة والتي تحتوي على الزقورة والمعابد ، وعلى الرغم من الطابع الديني الذي يتميز به هذا البناء ، فهو لا يمكن ان يكون معبداً لأن معابد العراق القديم قد بنيت جميعاً وبدون استثناء من اللبن والمدخل المذكور مشيد بمادة الحجر .

ولكي نتصور كيف يمكن ان تمثل احداث هذه الاسطورة في البناء الذي أسميناه بالمدخل الى العالم السفلي علينا ان نقرأ احدث دراسة للاسطورة المذكورة:

«لقد قررت الآلهة اينانا النزول الى العالم السفلي والسيطرة عليه من أجل انقاذ البشرية من الموت، وبعد ان جمعت لديها جميع القوى الالهية وأرتدت لباس الملوكية وزينت عنقها بالقلائد ومعصميها بالاساور وعينها بالكحل ورأسها بالتاج ، همت بالدخول الى العالم السفلي ، الذي يوصف بالارض التي لا رجعة منها. وكانت الملكة التي تحكم العالم السفلي هي الالهة «ايرش كيكال» الاخت الكبرى للإلهة أينانا، وهي آلهة الموت والظلام عند سكان بلاد وادي الرافدين . ولخوف الالهة اينانا من ان تميتها أختها في ذلك العالم الذي تحكمه ، فلقد احتاطت للأمر فأوصت وزيرتها الالهة «ننشوبر» التي كانت طوع يديها وتلبي على الدوام رغباتها ، أنها، أي الالهة اينانا ، اذا لم تفلح في العودة من بعد ثلاثة ايام، عليها ان تمزق ثيابها وجسدها وان تنوح عليها في كل المعابد والهياكل . وبعد ذلك كان عليها ان ترتدي ثياب متسول وتذهب باكية الى معبد ايكور، معبد الاله اينليل في مدينة نُفّر فتستعطفه ليخلصها ولا يدعها تموت في العالم السفلي وتختلط ملابسها وحليها بالتراب. واذا رفض الاله اينليل نجدتها فعلى الالهة ننشوبر ان تقصد مدينة اور ، مدينة الاله ننار اله القمر السومري فتعيد الضراعة عليه ، واذا رفض الاخير تقديم المساعدة فيلزم على وزيرتها ان تذهب الى اريدو مدينة الاله أينكي ، اله الماء والارض والحكمة ، وهو الاله الذي يعرف جيداً سر طعم الحياة ويعرف ماء الحياة ، وانه لن يتقاعس ايضاً عن المبادرة الى نجدتها وانقاذها .

وبعد هذه التوصية تبدأ الالهة اينانا بالنزول الى العالم السفلي وتقترب من معبد اختها الالهة ايريش كيكال، المشيد من حجر اللازورد . وعند البوابة الاولى من العالم السفلي يعترضها «نيتي» رئيس الحراس ويطلب منها ان تخبره من تكون ولماذا جاءت الى العالم السفلي ؟ وهنا لفقت الالهة اينانا عذراً لزيارتها وقالت له: «انني ملكة السماء وأسكن في الشرق ، وعندما سمعت بوفاة زوج أختي الكبرى ايريش كيكال جئت الى العالم السفلي لحضور مراسيم العزاء».

ترك رئيس الحراس نيتي الالهة اينانا تنتظر عند البوابة الاولى ، وذهب لأخبار سيدته الالهة ايريش كيكال بأوصاف الالهة اينانا وبما كانت ترتديه من ملابس وحلي جميلة وبهدفها من المجيء الى العالم السفلي . وعندها أدركت الالهة ايريش كيكال ان الالهة اينانا قادمة لأخذ عرشها ولكي تصبح ملكة للعالم السفلي، ولذلك أصابها الفزع وأصفر لونها، ومع ذلك فقد أمرت نيتي ان يفتح لها ابواب العالم السفلي السبعة وبشرط ان يجردها من ملابسها وحليها

تـدريجياً ، ولـذلك ومـا أن مرت من البـوابة الاولى حتى جردت قطعة واحدة من ملابسها وقطعة اخرى من حليها. فاعترضت الالهة اينانا على ذلك ولكن نيتي قد أجابها بان لا مفر من ذلك، أنها أنظمة العالم السفلي . . وما ان عبرت الالهة اينانا البوابة السابعة حتى وجدت نفسها مجردة من كل ملابسها ، فأتىٰ بها امام الالهة ايريش‌كيكال ، التي كانت جالسة على كرسي عرشهـا وهي محاطـة بالقضـاة السبعة المخيفين، فصوبت الالهة ايريش‌كيكال نظرة الموت الى الالهة اينانا فتحولت على أثرها الى جثة هامدة وعلقت بعد ذلك من أحد اظافرها.

وبعد ان انقضت ثلاثة ايام وثـلاث ليال ولم تـرجع الالهة اينانا من العالم السفلي بدأت وزيرتها الالهة ننشوبر بتنفيذ ما أوصتهـا به الالهـة اينانـا، فلبست ثياب متسـول وبدأت بالصراخ والعويل وذهبت الى مدينة نُفّر وقالت الى الاله اينليل : ارجوك مساعدتها وانقاذها، غير ان الاله اينليل قد اجابها بعدم استطاعته في مساعدتها، لأن الالهة اينانا قد كسرت عدداً من القواعد الالهية. ولذلك ذهبت الى مدينة اور لتعرض نفس الرجـاء على الاله نـنـار ، عسى ان ينقذ الالهة اينانا من محنتها. وعنـدما خـذلها الالـه ننار ذهبت الالهة ننشوبـر الى اريدو مـدينة الالـه اينكي، اله الارض والماء والحكمة، الذي تأثر كثيراً لما حصل للألهة اينـانا فقرر مساعدتها. ولذلك فقد ابتدع الاله اينكي وسيلة لبعثها الى الحياة بان صنـع مخلوقين لا جنس لهما ، اسمـاهمـا «كـوركـارّو» و«كـالاتـور» وقـال لهمـا اينكي أصغـوا الى



البناء الذي عثر عليه في الوركاء والذي يمثل المدخل الى العالم السفلي

ارشاداتي: عليكما ان تنزلا الى العالم السفلي بحيث لا تدعوا نيتي ان يمنعكما من الدخول، وهناك سوف تريان الالهة ايريش كيكال مضطجعة على الارض وهي حبلى وتشكو من المرض. وعندما تراكما سوف تنوح وتقول: آه داخلي، آه خارجي، وعليكما ان ترددا معها بكل عطف وحنان: آه داخلك، آه خارجك. وعندها سوف تكون راضية عليكما وستكون سعادتها كبيرة، بحيث انها سوف تقول لكما هل انتما آلهة أم بشر؟ فاذا كنتما من الالهة فانني سوف أقول لكما قولاً كريماً وان كنتما بشراً فانني سوف انعم عليكما بما تتمنيان، وعندها اطلبا منها ان تحلف بخصوص ما قالته لكما وعليها ان لا تتراجع عن هذا الوعد.

هذان المخلوقان نزلا فعلاً الى العالم السفلي وعملا تماماً ما طلبه منهما الاله اينكي، فتمكنا بذلك من أخذ جثة الالهة اينانا، وبعدها سكب «كوركارا» نبات الحياة عليها وسكب «كالاتور» ماء الحياة عليها، وبذلك اعيدت الحياة الى الالهة اينانا وأصبحت جاهزة للعودة الى العالم العلوي. ولكن على الرغم من ان الالهة اينانا عادت اليها الحياة فان مشاكلها ومتاعبها لم تك قد انتهت، لأن هناك قانوناً لا مفر منه من قوانين الارض التي لا رجعة منها، أي العالم السفلي، يقضي بانه ما من أحد يدخل ابوابها يستطيع العودة الى العالم العلوي، الا اذا قدم بديلاً عنه ليحل محله في العالم السفلي وتلك قاعدة لم تستثن منها الالهة اينانا.

فقد اذن لها ان تعود الى الارض، ولكنها كانت في حراسة عدد من الشياطين بعثوا بهم معها وأمروا باعادتها الى العالم السفلي ان هي أخفقت في ان تقدم بديلاً من الالهة ليحل محلها. وهكذا شرعت الالهة اينانا بالمسير وهي محاطة باولئك الشياطين الغلاظ. وأول اله واجهته الالهة اينانا كانت وزيرتها الالهة ننشوبر التي كانت تلبس لباس الحداد وهي ممرغة في التراب وغارقة في البكاء. وعندما شاهد الشياطين حالة الالهة ننشوبر، ارادوا أخذها في الحال كبديل عن الالهة اينانا، ولكن اينانا لم تسمح لهم بذلك.

وبعد ذلك قصد الركب مدينة اومّا، مدينة الاله «شارا» والذي أعتبر وفق المعتقدات السومرية ابن الالهة اينانا. وعندما رأى هذا الاله أمه بهذه الحالة أرتدى ثياب الحداد وتمرغ بالتراب وأخذ ينحب امامها، عندها سأل الشياطين الالهة اينانا فيما اذا تأذن لهم بأخذه بديلاً عنها، ولكنها اجابت بالنفي وقالت لهم أنه خادمي الخصوصي، الذي يقص اظافري ويمشط شعري ويغني لي الاغاني. وبعد ذلك انتقلت الالهة اينانا والشياطين المرافقين لها الى مدينة «بادتيبرا» مدينة الاله «لولال» وهو الابن الآخر للآلهة اينانا، وقد فعل هذا الاله عندما شاهد حالة أمه، ما فعله أخوه الاله شارا. وحاول الشياطين أخذه بديلاً عن الالهة اينانا، الا انها رفضت ذلك وقالت لهم: ان الاله لولال كان يساعدني دائماً وهو الذي كان يمشي عند جنبي الايسر ويقف عند جنبي الايمن.

وبعد ذلك تصل الالهة اينانا ومعها حشد الشياطين الى مدينة الوركاء، وهناك وجدت زوجها الاله تموز، الذي لم يخرج للبكاء عليها ولم يرتد لباس الحداد بشأنها بل وجدته جالساً على كرسي عرشه مرتدياً ملابس العيد والفرح. ولذلك، اغتاظت الالهة اينانا منه كثيراً وقالت للشياطين: هذا هو بديلي خذوه الى العالم السفلي. وعندها بدأ الشياطين بأنزاله بكل قسوة من على كرسي عرشه لأخذه الى العالم السفلي. وهنا أدرك الاله تموز الخطر المحدق به، فأخذ يبكي ويتضرع امام الاله «اوتو» اله الشمس وقال له: ارجوك انقذني انها ليست غلطتي لأنال هذا العذاب. ان اختك الالهة اينانا هي التي قررت النزول الى العالم السفلي وهي التي خالفت بذلك كل القواعد والاصول الالهية، والآن تريدني ان اكون بديلاً عنها. عندما كنت زوجاً لها كنت أجلب باستمرار الزبد والحليب الى امك «ننكال»، ارجوك حول يدي الى يد حية وحول قدمي

الى قدم حية، لأني اريد الهروب من شياطين العالم السفلي وأريد ان أذهب الى حظيرة اختي الالهة «كيشتن انّا».

وبالرغم من النقص الموجود في النص المسماري يبدو لنا ان الاله اوتو، اله الشمس قد حقق للأله تموز طلبه فتمكن من الهرب الى حظيرة اخته كيشتن انّا ولكن شياطين العالم السفلي لحقوا به الى هناك وأخذوا يضربونه ويهينونه. وهنا بدأت الالهة كيشتن انّا تتفاوض مع الالهة اينانا قائلة لها: انقذي اخي، فاذا كنتي بحاجة الى بديل فانني على استعداد لأن اكون البديل، عندها لم تعد الالهة اينانا تعرف ماذا تقول، ولكن تموز استطاع في هذه الاثناء الفرار الى مكان مجهول، غير ان ذبابة مقدسة قالت الى الالهة اينانا: اذا أخبرتك عن مكان الاله تموز فما هي مكافأتي مقابل ذلك؟ فاجابتها الالهة اينانا اذا اخبرتيني أين يختبأ الآن الاله تموز فسوف تكون مكافأتي لك هي ان امنحك حق العيش والطيران في كل خان وحانة، وهذه هي الاماكن التي يجتمع فيها أخوة المعرفة، أي الحكماء والعقلاء.

وباقتناع الذبابة بهذه المكافأة أخبرت الالهة اينانا بمكان أختفاء تموز وعندما رأت الالهة اينانا الاله تموز ثانية قالت له لقد وافقت على بقائك في العالم السفلي لنصف سنة جزاءً لما فعلت من اهمال وعدم اكتراث. وللنصف الآخر من السنة فان اختك كيشتن انّا ستأخذ محلك في العالم السفلي»[٥].

والآن وبعد ان عرضنا نص الاسطورة ما علينا الا ان نتصور كيف كانت تمثل احداث هذه الاسطورة في البناء الذي أسميناه المدخل الى العالم السفلي. ولبيان ذلك نقول: قياساً على اولى المسرحيات اليونانية التي كانت تتألف من ممثل واحد وكورس، فاننا نعتقد بان دور الالهة اينانا تؤديه ممثلة، تلبس أجمل الملابس وتتزين باجمل الحلي وتأتي الى مدخل العالم السفلي، والجمهور يتابع حركتها ويرى ايضاً كيف ان الحارس نيتي بعد ان أخذ موافقة ملكة العالم السفلي «ايريشكيكال» يأذن لها بالدخول بعد ان يأخذ قطعة من ملابسها واخرى من حليها. وبعد ان تصبح الممثلة داخل جدران المدخل الى العالم السفلي، يقوم افراد الكورس الواقفين على جدران المدخل على ما يتبادر الى ذهننا بوصف ما يحدث للالهة اينانا، لأن الكورس في أقدم المسرحيات وحتى في احدثها يقوم غالباً بترديد ما لا يمثل على خشبة المسرح.

هذا ومما يزيد التأكيد على ان اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي كانت تمثل فعلاً هو وجرد الممثلين، حيث ان كلمة ممثل باللغة البابلية هي «مومّيلو» والصيغة المؤنثة «مومّيلتو» ولو حولنا الميم الثالثة في كلتا الصيغتين الى «ثاء» لأصبحتا «مُمثِلُ» و«مُمثِلتو (= ممثلة)»[٦] علماً ان كلمة ممثل باللغة السومرية تلفظ «اينه دودو» وتعني «الذي يتحدث للـ(مشاهدين).

ومما يزيد التأكيد على ان التمثيل أصله عراقي وان الاغريق قد اقتبسوه عن بلاد وادي الرافدين، هو المصدر البابلي، الذي اشتقت عنه كلمتا ممثل وممثلة، حيث يلفظ «ميلولو» ويعني «يلعب»، وبما ان اللغات الاوربية تطلق ايضاً الفعل «يلعب» على عملية التمثيل، فان ذلك يؤكد على تأثرهم بالفعل البابلي، ولو كان التمثيل من ابتكارهم، لاطلقوا عليه على الاقل تسمية مغايرة للتسمية البابلية.

وفي ادناه ترجمة لنص مسماري يتحدث عن الممثلة التي تقوم بتمثيل دور الالهة اينانا السومرية او عشتار البابلية[٧]:

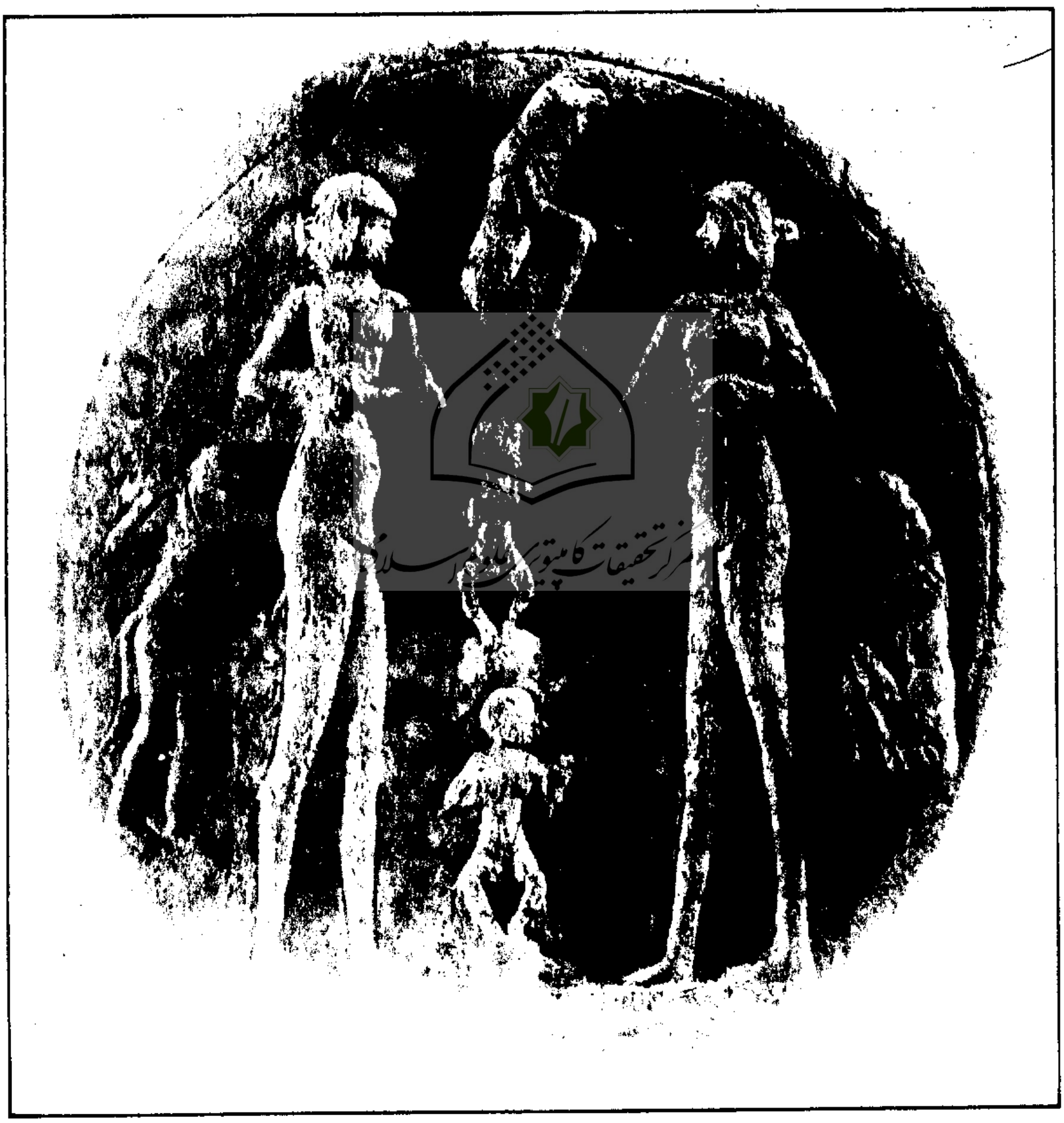
MU — UM — MIL — TUM — INANNA MU — PAH — HI — RAT

التي تجمع   اينانا (= عشتار) ← الممثلة →

PU — UH — RI المجالس

الترجمة الحرة: الممثلة (التي تقوم بدور) الالهة اينانا (= عشتار)، التي تجمع المجالس، أي التي يتجمع الناس حولها عند التمثيل.

وفيما يخص الفترة التي كانت تمثل فيها هذه الاسطورة ، فالمعلومات تؤكد ان احتفالات عيد اكيتو في العراق القديم كانت تقام في فترتي الاعتدالين الربيعي والخريفي. والاحتفال الذي يقام في فترة الربيع هو احتفال يبتهج فيه الناس بخروج الاله تموز من العالم السفلي ويمارس فيه طقس الزواج المقدس، وهو زواج الهي يتم بين كاهنة من الدرجة العليا تقوم بتمثيل دور الالهة اينانا وكاهن من الدرجة العليا او الملك يقوم بتمثيل دور الاله تموز . وكان المعتقد لدى سكان بلاد وادي الرافدين، ان مثل هذا الزواج يحقق الوفرة والخير في البلاد.



مشهد كوميدي على مسرح دائري متطور عن حلبة المصارعة حوالي ١٨٠٠ق.م

والاحتفال الثاني كان يجري في الخريف وطقوسه هي تمثيل أحداث نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي. ومما يؤكد على ان هذه الاسطورة كانت تمثل في فترة الاعتدال الخريفي هو ظهور تموز في فترة الاعتدال .

الربيعي، لأن بقاؤه في العالم السفلي يدوم ستة اشهر فقط، فما دام خروجه في فترة الربيع لا بد وان يكون دخوله الى العالم السفلي في فترة الخريف.

ومنذ منتصف الالف الثالث قبل الميلاد أصبح الملك هو المرشح الاعتيادي للزواج المقدس من دون ان يخوض نزالاً في المصارعة، ولذلك تحولت المصارعة منذ التأريخ المذكور الى مجرد رياضة ، ولكنها تمثل استمرارية لتقليد سابق، ولهذا أخذ سكان بلاد وادي الرافدين يمارسون الى جنبها الكثير من الفعاليات الترفيهية، مادامت احتفالات الربيع بطبعها هي احتفالات ابتهاجية ، ولهذا ذكرت لنا النصوص المسمارية بإنَّ اعياد الربيع كانت تشهد فعاليات المهرجين والمنكتين والراقصين والمغنين والممثلين(٨) . . وهذه الحقيقة تؤكد على ان الحلبة التي كان يختار على ارضيتها المصارع القوي حتى يكون العريس في طقس الزواج المقدس تحولت الى مسرح كوميدي .

وبسبب ما تقدم أصبح طابع الاحتفالات الربيعية هو الطابع الكوميدي وطابع الاحتفالات الخريفية هو الطابع التراجيدي . والسبب في ذلك هي الطبيعة نفسها، حيث ان اوراق الشجر تسقط في الخريف، أي انها تموت ولا تظهر ثانية الا في فترة الربيع، ولهذا يبدو الآن منطقياً لماذا جعل العراقيون القدامى من الخريف فترة لنزول الاله تموز الى العالم السفلي ، أي التراجيديا ومن الربيع فترة لخروجه من العالم المذكور، أي فترة للفرحة، أي الكوميديا .

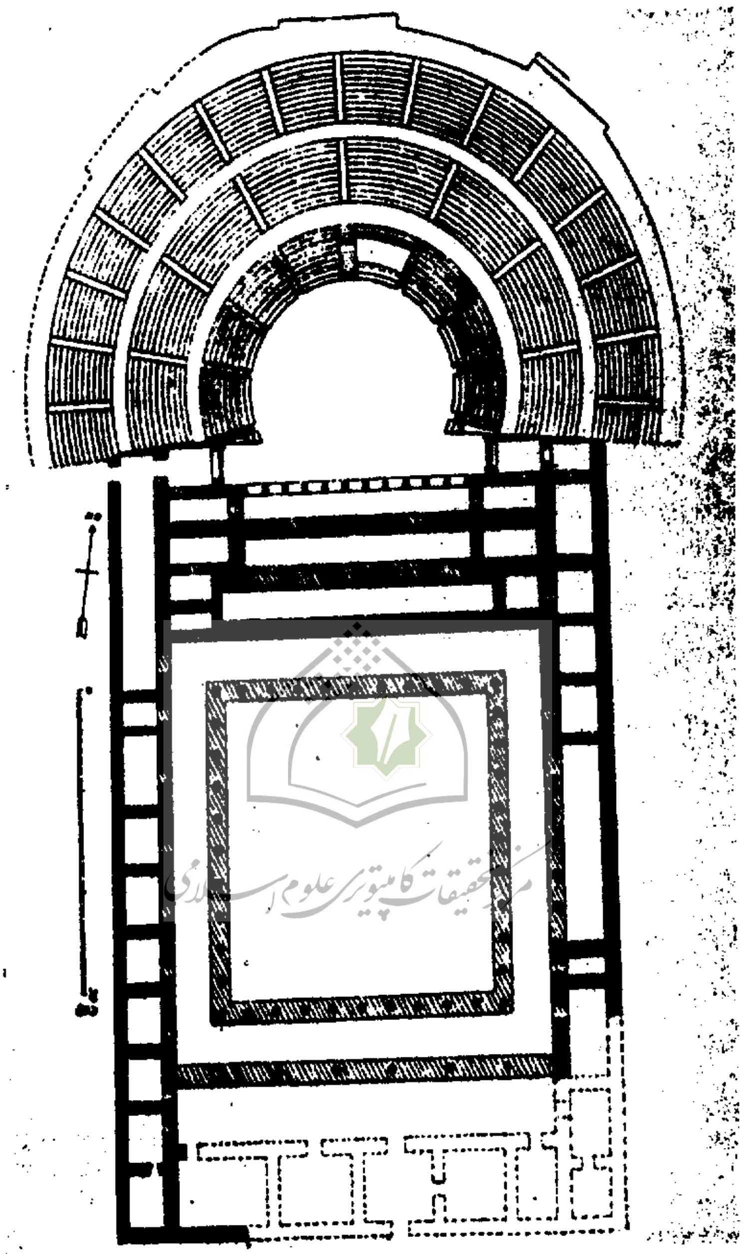
هذا ومن خلال أحد النصوص المسمارية التي عثر عليها في مدينة آشور والمتعلقة بالاله مردوك ، يبدو واضحاً ان اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي قد استمرت حتى الالف الاول قبل الميلاد ولكن بشخصيات غير شخصياتها الحقيقية. وعلاوة على ذلك فقد طرأ تغير على الكثير من تفاصيلها كما أضيفت اليها بعض الاحداث التي لم يك لها وجود مع النص الاصلي . وسبب ذلك ولا شك هو الفارق الزمني بين اسطورة نزول اينانا الى العالم السفلي التي سادت في الالف الثالث قبل الميلاد وما قبله وبين النص الذي عثر عليه في مدينة آشور، وفيما يلي ترجمة النص المذكور بشيء من التلخيص:

«ينزل الاله مردوك الى جبل العالم السفلي، ثم يحتجز هناك، وبعدها يبدأ احد رسل الالهة منادياً عمن يستطيع مساعدته واخراجه من جبل العالم السفلي، فيذهب الى الجبل ويصل حتى البيت الواقع على حافته، وهو البيت الذي استجوب فيه الاله مردوك عن سبب مجيئه الى العالم السفلي. وقبل ان يأتي الاله نابو من مدينة بورسبا من أجل انقاذ والده المحتجز يقوم الناس بالتفتيش عن الاله مردوك في المكان المحتجز فيه.

وفي هذه الاثناء تستنجد زوجة الاله مردوك بالالهة سين ، اله القمر وبالاله شمش ، اله الشمس من أجل اعادة الحياة اليه. وعلى ما يبدو ان الالهين المذكورين لم يتمكنا من عمل شيء ينجد الاله مردوك، ولذلك تذهب بعدها الى بوابة المكان الذي احتجز فيه وتقوم بالتفتيش عليه هناك، واضافة الى ذلك فقد وضعت حراساً ليقوموا بمهمة حراسة الاله مردوك مادام محتجزاً وبعيداً في سجنه عن الحياة وعن الشمس والضياء.

لقد اصيب الاله مردوك بجروح اثناء احتجازه في جبل العالم السفلي وكان الدم ينزف منه ، ولذلك تنزل اليه زوجته الالهة صربانيتوم لتمكث معه من أجل مسح جروحه والعناية به .

وعلى ما يبدو من ترجمة النص ان ذهاب الاله مردوك الى العالم السفلي لم يك لوحده بل رافقه رجلان، احدهما كان رجلاً مستقيماً والآخر كان مجرماً ، ولهذا لم يؤخذ مع الاله مردوك الى العالم السفلي سوى الرجل المجرم والذي قطع رأسه هناك. اما الرجل المستقيم فقد عين عليه حارساً، وأضافة الى ذلك فقد تم تعليق رأس الرجل المجرم على



المسرح البابلي

رقبة سيدة مدينة بابل، الالهة صربانيتوم، زوجة الاله مردوك . وبعد فترة من ذلك تم اعادة رأس المجرم الى مدينة بورسبا. وعند مجيء الاله نابو من مدينة بورسبا لأنقاذ والده من العالم السفلي رأى وهو في طريقه ذلك الرجل الذي قطع رأسه، ورجاله ينوحون امامه.

وبعد ذلك يأتي منادي ويصف لزوجة الاله مردوك كيفية تجريده من ملابسه أثناء اقتياده الى العالم السفلي وتسليم ملابسه الى سيدة مدينة الوركاء الالهة عشتار، التي قامت بسحبه اليها، أي الى العالم السفلي، غير انها قد عاملته بالرفق والرحمة، وأخذ يصف لها ايضاً كيف كان

يترجىٰ الالهة ويقول: ان اعمالي كانت اعمالاً جيدة ، ماهو ذنبي ؟ ثم ترجىٰ الالـه سين والالـه شمش وطلب منهما أرجاعه الى الحياة. وفي هذه الاثناء كان الناس يصلون من أجل خروجه من باطن الجبل ويتوسلون ايضاً بالرجل الذي عين عليه حارساً لأن يخرجه من جبل العالم السفلي، ولذلك قام الحارس بارتداء ملابس احد السجناء وجلس مع الاله مردوك ، ثم تحدث مع مديرة شؤون البيت الذي احتجز فيه وقال لها: احرسي البيت جيداً وبيديك اخرجيه، لأن سيدة بابل التي ترتدي على ظهرها الصوف الاسود وعلى صدرها صوف ملون قد مسحت بيديها الدم السائل من قلبه»[٩].

وعند هذا الحد يكون النص المسماري من مدينة آشور غير مفهوم ، ومع ذلك يبدو من خلال قراءة عدد من الكلمات من الجزء غير الواضح ان الاله نابو يتمكن من تحرير والده من العالم السفلي ، وتبدأ بعد ذلك احتفالات رأس السنة المفرحة، أي الكوميدية .

وقبل ان ننتقل الى فقرة اخرى علينا ان نتعرف على السبب الذي دفع بالاله مردوك للذهاب الى العالم السفلي ، حيث لم يحتو النص اعلاه على أية اجابة واضحة بخصوص هذا التساؤل. ولكن بمقارنته باسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي فلا بد وانه كان يرمي الى السيطرة عليه وانقاذ البشرية من الموت، ولكنه فشل في مهمته كما فشلت من قبله الالهة اينانا .

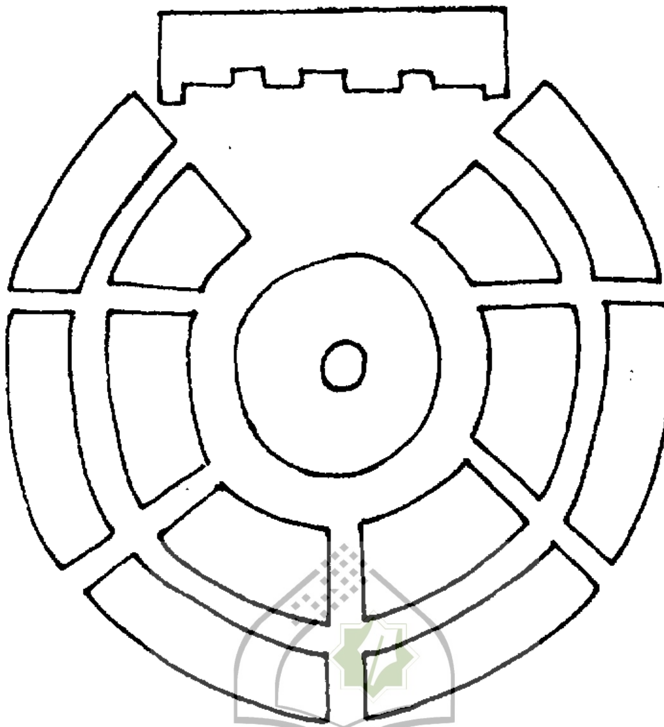
وبناءً على ما تقدم يصبح من الضروري جداً ان تحتوي مدينة بابل على مدخل الى العالم السفلي وعلى المسرح الدائري الذي يحتفل به بعد خروج الاله مردوك من العالم السفلي، والمسرح الموجود في بابل والمدعو خطأً بالمسرح الاغريقي يتألف من عملية تركيب هذين المرفقين.

وبناءً على ذلك يمكننا الآن ، التأكيد على ان المسرح الموجود في بابل يقوم مقام بيت اكيتو المدينة، لأن الاحتفالات التي تجري فيه هي احتفالات رأس السنة، وأنه في الوقت نفسه يدلل على ان احتفالات رأس السنة، التي كانت خلال الالف الثالث قبل الميلاد تقام مرتين في السنة أي في الاعتدالين الخريفي والربيعي قد جمعت في بابل ليحتفل بها مرة واحدة في السنة وفي موسم الربيع.

وفيما يخص فترة بناء المسرح البابلي ، فلا بد وانها تعاصر فترة بناء بيتي اكيتو مدينتي الوركاء وآشور او تسبقهما بزمن قصير. وأما سبب اختلاف شكله عن شكل البيتين المذكورين، فيعود الى ان الاله مردوك هو الاله الرئيس في بابل وهو في الوقت نفسه بطل اسطورة نزوله الى العالم السفلي ، لذلك لا يجوز لأي اله آخر غيره ان يشاركه في عملية النزول الى العالم السفلي، ولهذ فانه من البديهي جداً ان يختلف تصميم بيت اكيتو مدينة بابل عن تصاميم بقية بيوت الاكيتو.

ومما يزيد التأكيد على ان المسرح الموجود في بابل هو بابلي الاصل ولم يتأثر بأي بناء يوناني هي طبيعة كلا المسرحين البابلي والاغريقي، لأن المسرح البابلي مركب من تصميمين مختلفين، بينما المسرح اليوناني هو عبارة عن تبسيط وتوحيد للتصميمين ، الذي يتألف منهما المسرح في بابل. وبناءً على ذلك واعتماداً على احكام قانون التطور لا يجوز لنا الافتراض بان المسرح الموجود في بابل متطور عن المسرح الاغريقي وانما العكس هو الصحيح، لأن اقدم المسرحيات اليونانية لا تحتاج الى الجزء الذي يمثل المدخل الى العالم السفلي.

وعلاوة على كل ما تقدم فان استمرارية مفعول اسطورة نزول الاله مردوخ الى العالم السفلي في المنطقة يؤكد حيويتها وعدم حدوث ما يلغي دورها ؛ لأن فقرات هذه الاسطورة او بالاحرى هذه المسرحية تتشابه الى حد كبير مع



المسرح اليوناني

الروايات التي صيغت عن صلب السيد المسيح ودخوله القبر ثم صعوده الى السماء وما أضيف الى الحدث فيها .

ولتوضيح ذلك نبين في نقاط احداث صلب السيد المسيح وصعوده الى السماء معتمدين في ذلك على ماجاء في العهد الجديد:

١ - تأسير السيد المسيح والقيام باستجوابه في بيت الكاهن الاعظم وفي بيت الحاكم «بلاطس» ، وهذه الناحية تتماثل مع تأسير الاله مردوك واستجوابه في البيت الواقع عند حافة الجبل.

٢ - يجلد السيد المسيح فيصاب بجروح ، وكذلك الاله مردوك يضرب فيصاب بجروح ايضاً .

٣ - اقتياد السيد المسيح الى المكان الذي صلب فيه . والاله مردوك ايضاً يقاد الى جبل العالم السفلي .

٤ - يساق مع السيد المسيح ثلاثة مجرمين اثنان منهما يصلبان والمجرم الثالث الذي يدعى «باراباس» يطلق سراحه من قبل الشعب ومن قبل بلاطس ايضاً ، ولذا فلم يصلب مع السيد المسيح . ومع الاله مردوك يؤخذ ايضاً مجرمان، احدهم يقتل والآخر يفرج عنه ولم يؤخذ مع الاله مردوك الى العالم السفلي .

٥ - عند موت السيد المسيح تمزق ستارة المعبد وتزلزل الارض وتتفسر الصخور وتبعثر القبور ، فيخرج الموتى الى المدينة المقدسة. والشيء نفسه مع الاله مردوك ، فبعد ذهابه الى جبل العالم السفلي تعتري المدينة حالة من الفوضى والاضطرابات فيتقاتل الناس فيما بينهم .

٦ - توزع ملابس السيد المسيح بين الجنود. والاله مردوك يجرد ايضاً من ملابسه عند دخوله جبل العالم

السفلي .

٧ - طعنة رمح في جنب السيد المسيح خرج منها الماء والدم ومريم المجدلانية مع امرأتين آخريتين حاولن دهن جثة السيد المسيح . ومع الاله مردوك تقوم ايضاً امرأة بمسح الدم، الذي سال من قلبه .

٨ - السيد المسيح في قبره يعني نزوله الى عالم الاموات بعيداً عن الشمس والضياء. والشيء نفسه مع الاله مردوك وهو محتجز في العالم السفلي .

٩ - عين حراس عند قبر السيد المسيح . وكذلك الحال مع الاله مردوك فقد عين حراس لحراسته وهو محتجز في العالم السفلي .

١٠ - مريم المجدلانية وامرأة اخرى تدعى مريم ايضاً جلستا قبالة قبر السيد المسيح . مكثت كذلك الهة مع الاله مردوك في المكان الذي احتجز فيه .

١١ - نساء ومن بينهم مريم المجدلانية أتين الى قبر السيد المسيح وفتشن عنه خلف باب القبر، وبعدها وقوف مريم المجدلانية وهي باكية امام القبر الفارغ لاعتقادها بان احدهم قد أخذ سيدها. والشيء نفسه مع الاله مردوك ، حيث فتش الناس عنه في المكان الذي احتجز فيه وبالاخص زوجته الالهة صربانيتوم .

١٢ - يقام السيد المسيح من قبل الله عزوجل ، والاله مردوك ايضاً يأتي ابنه الاله نابو ويقوم باخراجه من جبل العالم السفلي .

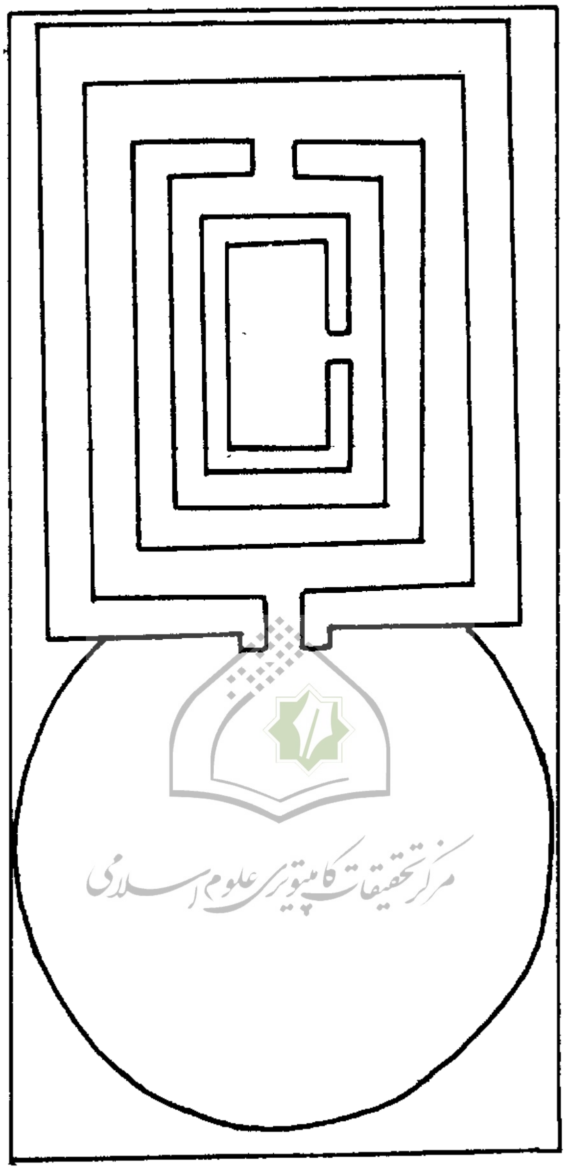
١٣ - خروج السيد المسيح من القبر وصعوده الى السماء ، ثم بداية عيده ، عيد الفصح ، الذي يصادف كذلك في الربيع ، ويعتبر ايضاً احتفالاً بمناسبة انتصاره على قوى الظلام ، والشيء نفسه مع الاله مردوك ، حيث تبدأ احتفالات عيد رأس السنة بعد عودته ثانية الى الحياة .

والناحية الاخرى التي تؤكد تأثر الاغريق بحضارة بلاد وادي الرافدين وليس العكس ، هي أقدم المسرحيات اليونانية التي كتبها اسخيلوس والمعروفة باسم الاورستية، حيث انها متأثرة باسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي ونزول الاله مردوك الى نفس العالم، وفيما يلي نقدم ملخصاً لها وهو منقول عن مسرحية مأساة «اليكترا» لمؤلفها جان جيرودو :

الاورستية تتألف من ثلاث حلقات تكون كلها موضوعاً واحداً والحلقة الاولى منها تصور كيف تآمرت الملكة «كليتمنسترا» هي وعشيقها «ايجستوس» على قتل زوجها الملك «أغاممنون»، وقائد الحملة اليونانية على طروادة بعد عودته منتصراً من هذه الحرب. وكان سبب تآمر زوجته عليه هو رضاه بتضحية أبنته الكبرى «إفجينا» في اول تلك الحرب وتقديم دمها قرباناً لربة الصيد ديانا، تكفيراً عن ذنب أقدم عليه في الماضي ، وذلك لكي ترضى عنه تلك الربة، مما أثار سخط زوجته ، ومما كان سبباً لخيانتها له في اثناء غيابه في طروادة عشرة سنين متتاليات. فلما عاد قتلته زوجته هي وعشيقها ، كما قتلت الفتاة «كسندرا» المتنبئة ، وابنة ملك طروادة ، التي كانت من نصيب «أغاممنون» من سبايا تلك الحرب.

وتقع احداث الحلقة الثانية من تلك المأساة بعد قتل «أغاممنون» بعشر سنوات ، وذلك حينما يعود الفتى أوريست ابن الملك «أغاممنون» والملكة «كليتمنسترا» ، وأخو «اليكترا» من منفاه وفي صحبته رائده «بيلاد» وقد اصبح قوياً وفي استطاعته الثأر لأبيه من أمه ومن عشيقها الذين نفياه إذ هو طفل صغير، حتى لا يعكر عليهما صفو غرامهما بوجوده بالقرب منهما.

يعود اوريست فيلقى أخته «اليكترا» عند مقبرة ابيه قبل الشروق ، وقد ارسلتها امها لتضع قرباناً على ثرى «أغاممنون» تهدئة لروحه، لأنها رأت في المنام أنها تلد



مخطط يبين ان تركيب المسرح الدائري على المدخل الى العالم السفلي ينشأ منها المسرح الموجود في بابل الذي لا يوجد ما يماثله في بلاد اليونان

ثعباناً لا تكاد نضعه حتى يلدغها فتموت . وهي لهذا تهب من نومها مذعورة فتوقظ أبنتها لتذهب الى قبر ابيها كي تضع على ثراه هذا القربان لأنها اعتقدت ان هذا الثعبان هو ابنها اوريست . . ويتعرف الاخ على اخته وتعرفه هي ايضاً، ويبتهجان ابتهاجاً شديداً وتسبقه «اليكترا» الى القصر لكي تكون جاسوسة له ، ولكي تتخلص من حياة الذل التي كانت تحياها .

ويحضر اوريست الى القصر في ثياب رسول جاء الى الملكة بنبأ مهم من عند اوريست، فيخبرها ان ابنها قد توفي، فتحزن لهذا الخبر أشد الحزن، وتوصي الحرس خيراً بالرسول ورفيقه، وتدخل الى مخدعها لتستريح ، ثم يحضر «ايجستوس» العشيق الذي يقبض منذ عشرين عاماً على الامور في المدينة، والذي أذل «اليكترا» وسقاها الهوان، يحضر حينما يعلم بمجيء الرسولين ليسمع منهما

نبأ وفاة عدوه اوريست ، الذي لم يكن شبحه يغيب عن عينه، خوفاً منه ورهبة، لكنه لا يكاد يتقدم من اوريست ليسمع منه الخبر السار حتى يتلقاه اوريست بضربة تسرع بروحه الى «هيدز» أي الى الدار الآخرة .

وتسمع الملكة صراخ عشيقها وهو يحتضر فتأتي مسرعة، ولكنها سرعان ما تتبين حقيقة الرسولين وتعرف انها تلتقي الثعبان الذي ولدته منذ ثلاثة وعشرين ربيعاً، كما ولدته في المنام مرة ثانية . . لكنها تلده في المنام ليلدغها. وقد تحقق الحلم. . فها هو ذا اوريست يعاجلها بضربة تسرع بها الى هيدز، غير عابيء بتوسلاتها، ولا بتهديداتها له ، بأنه اذا قتلها فالويل له من ربات العذاب ، اللائي سوف يتبدين له ويلاحقنه ويسرعن به الى الجحيم !

ولا تكاد الملكة - أم اوريست - تلقي حتفها، وتلفظ آخر انفاسها حتى تظهر ربات العذاب وهن من صنف الذباب ، تلك الاناث الثلاث الكريهات، ويشرعن يصرخن وينذرن اوريست . وهنا يجفل اوريست ويذعر ، وينطلق قاصداً ضريح ابوللو القريب من القصر ويستجير به ويتوسل اليه ان ينقذه من اولئك الشريرات.

وبهذا تنتهي احداث الحلقة الثانية التي هي لباب مأساة «اليكترا» فعندما يخرج اوريست من ضريح ابوللو قاصداً في لهفة ضريح منيرفا ربّة العدالة طالباً اليها كما اخبره أبوللو ان تحكم بينه وبين ربات العذاب. وبعد ان تستمع اليه الالهة منيرفا تأمر باجتماع محكمة التاسوع ، أي تاسوع الالهة ، ومنيرفا هي رئيسة تلك المحكمة . . ويحضر ابوللو فيتولى الدفاع عن اوريست وينقض حجة ربات العذاب اللائي لم يثرن ضد «كليتمنسترا» عندما قتلت زوجها ودنست فراش الزوجية .

وعندما فرزت الاصوات، اربعة كانت في جانب اوريست واربعة ضده . وهنا تنحاز الالهة منيرفا الى المصوتين مع اوريست وتصدر حكمها ببراءته[١٠].

ومأساة اليكترا نبعت من انها كانت تواسي اوريست منذ ان ظهرت ربات العذاب وحتى صدور القرار ببراءته ، كما وانها قد رفضت وبتحريض من اخيها اوريست الخضوع للاله جوبيتر، اله مدينة اراكوس، التي تحكمها «اليكترا» .

وقبل ان ننتقل الى فقرة اخرى تأكد لنا من خلال مسرحية «هيكوبا واوريستيس»[١١] ومسرحية الذباب للأديب المعروف «جان بول سارتر» بان ربات العذاب هن فعلاً من صنف الذباب .

وبعد الاطلاع على خلاصة الاورستية، نقول انها لا تتماثل من حيث التفاصيل مع اسطورة «نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي» ولكنها تتماثل من حيث الجوهر والاسس . . وعدم تشابه الاثنين من حيث التفاصيل أمرٌ بديهي لأن الفاصل الزماني والمكاني بينهما كبيرٌ جداً .

وفيما يلي اوجه التشابه الاساسية بين الاثنتين:

١ - بقاء الملك «أغاممنون» في طروادة لمدة عشر سنوات متتاليات بعيداً عن زوجته ، ولم يكتف بذلك بل عاد ومعه الفتاة «كسندرا» أبنة ملك طروادة حصة له. وهذا التصرف ما هو الا نوع من الاهمال لزوجته، وكذلك الاله تموز أهمل زوجته ولم يكترث لما اصابها في العالم السفلي .

٢ - في الاورستية تقوم الملكة «كليتمنسترا» بقتل زوجها، وفي اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي ، تقوم الالهة اينانا ايضاً بارسال زوجها بديلاً عنها الى عالم الاموات .

٣ - «اليكترا» تعاطفت كثيراً مع اخيها اوريست وقامت بمساعدته ايضاً. وكيشتن أنا أخت الاله تموز قد تعاطفت ايضاً مع اخيها، بحيث انها كانت مستعدة للبقاء ستة اشهر في العالم السفلي بدلاً عنه .

٤ - الذباب (= ربات العذاب) في الاورستية يقمن بأيذاء اوريست . والذبابة المقدسة تدل الالهة اينانا على مكان اختفاء الاله تموز، فيذهب اليه شياطين

العالم السفلي فيقيدونه ويجلبونه الى العالم المذكور، واستخدام الذبابة في الاورستية لا يمكن ان يكون من بنات افكار أسخيلوس، ان لم يك متأثراً بالذبابة المقدسة، التي ورد ذكرها في اسطورة نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي وكذلك الحال مع الاديب جان بول سارتر فقد تأثر بالذبابات ربات العذاب في الاورستية، بحيث اسمىٰ مسرحيته الذباب .

٥ - بعد ظهور ربات العذاب اللائي سببن الذعر لاوريست، انطلق قاصداً ضريح ابوللو يستجير به ويتوسل اليه لأن ينقذه من اولئك الشريرات . وكذلك الحال مع الاله تموز، فعندما أمسك به لأول مرة شياطين العالم السفلي، أخذ يبكي ويتضرع امام الاله اوتو، الهالشمس، قائلاً له: ارجوك انقذني انها ليست غلطتي .....

٦ - اوريست يتحرر من ربات العذاب بمساعدة الالهة منيرفا، والاله تموز يخرج من العالم السفلي في كل ربيع بمساعدة أخته «كيشتن انّا» .

٧ - اليكترا تحدت ارادة الاله جوبيتر، اله الموت والذباب ورفضت الخضوع لارادته، وكذلك الالهة اينانا فقد تحدت ارادة الالهة التي قررت الموت على البشرية وحاولت السيطرة على العالم السفلي لأنقاذ البشرية من الموت .

وهذا التشابه بين المسرحيتين لا يمكن ان يكون توارد خواطر ما لم يك اسخيلوس قد تأثر بشكل من الاشكال بمسرحية نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي، ونزول الاله مردوك الى نفس العالم، وحتى «سارتر» لم يكتب مسرحية الذباب لسبب، سوى لوجود هذا التحدي بين اليكترا والاله جوبيتر، اله الذباب والموت .

٨ - الاورستية ثلاثية الحلقات وجدران المدخل الى العالم السفلي ثلاثية ايضاً .

٩ - والفارق الموجود بين تفاصيل اسطورة (= مسرحية) نزول الالهة اينانا الى العالم السفلي والاورستية لا يعود فقط الى الفاصل الزماني والمكاني بين الاثنين وانما يعود ايضاً الى ان شخوص مسرحية نزول الالهة اينانا جميعهم من الالهة، بينما معظم شخوص الاورستية من البشر .

المصادر

١ - مارتن اسلن، تشريح الدراما، ترجمة الاستاذ يوسف عبدالمسيح ثروة، ص١٢٢ .

٢ - دريني خشبة، اساطير الحب والجمال عند اليونان، ج١، ص١٧ - ١٨ .

٣ - الدكتور فوزي رشيد، طه باقر، حياته وآثاره، ص ٧٩ - ٨٢ و٩١ - ٩٣.

4 J. SCHMIDT, XXV1. UND XX11. VORLAEUFIGER BERICHT UEBER DIE AUSGRABUNGEN IN WARKA, S. 18.29.

٥ - الدكتور فوزي رشيد، نشأة الميثولوجيا والادب، آفاق عربية، السنة الحادية عشرة، العدد السادس، حزيران ١٩٨٦، ص٨٣ - ٨٦.

6 THE ASSYRIAN DICTIONARY, CHICAGO, M, K. 196.

٧ - نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

٨ - راجحة خضر عباس النعيمي، الاعياد في حضارة وادي الرافدين، اطروحة ماجستير، آذار ١٩٧٦، ص٣٣و٦٠ - ٦٧.

9 H. ZIMMERN, ZUM BABYLONISCHEN NEUJAHRFEST, s.4.9.

١٠ - روائع المسرح العالمي رقم ٧، اليكترا، تأليف جان جيرودو، ترجمة الدكتور محمد غلاب، مراجعة يحيى حقي، ص١٣ - ١٧ .

١١ - مسرحية هيكوبا واوريستيس، تأليف يوريبيديس، ترجمة امين سلامة، ص ٣٤ .

١٢ - جان بول سارتر، الذباب، مأساة في ثلاثة فصول، ترجمة حسين مكي، منشورات دار مكتبة الحياة، ص١٤٢ - ١٥١ .

حوارات

في

الاستشراق

شاندور فوندور :

المجريون ينتمون الى الشرق

تختلف منطلقات الاستشراق المجري عن منطلقات الاستشراق الاوروبي، مما اكسب المستشرقين المجريين طابعهم المميز المستقل .

فالمجريون مهتمون بالشرق ومتعاطفون معه لاسباب تاريخية ودينية وادبية، لدرجة انهم استغلوا الرداء الشرقي في الادب للتعبير عن انفعالاتهم المكبوتة.

عن دور المستشرقين المجريين في ترجمة الادب العربي وتأثير «الف ليلة وليلة» في الادب المجري وشعبية نجيب محفوظ الجارفة هناك اجرينا الحوار التالي مع المستشرق المجري المعروف شاندور فوندور .

ــ يلاحظ بروز اسماء العديد من المستشرقين المجريين. فما هو سبب الاهتمام المجري باللغة العربية وآدابها ؟

* ان الاهتمام المجري بالثقافة العربية له اسباب خاصة وذاتية، تجعل منطلقات الاستشراق المجري تختلف عن منطلقات الاستشراق الاوروبي في كثير من التفاصيل. فقد تنامى الاهتمام في اوروبا والمجر منذ بداية عصر النهضة والاصلاح بدراسة اللغات السامية ومن ضمنها اللغة العربية.

وكان لا بد من ان يتعرفوا على الدين الاسلامي والقرآن. والجدير بالذكر ان بعض المذاهب البروتستانتية التي رفضت مذهب الثالوث المقدس استندت في حججها على كتابات المؤلفين المسلمين المختلفة. وعلى أساس ذلك لم يكن من قبيل الصدفة ان بدأ تعليم اللغة العربية بالمجر بجامعة «ناجسومباط» التي تأسست في عام ١٦٣٧ .

والى جانب الدوافع الدينية، فقد بدأت المجر واعتباراً من القرن الثامن عشر بشكل خاص بالاتجاه نحو الشرق وفق مبررات مجرية بحتة. وعلى سبيل المثال الحملة الصليبية للملك المجري اندريه الثاني التي انتهت بالفشل التام، غير اننا لم نجد فيما بعد أية ردة فعل مماثلة في الحياة الفكرية المجرية، ولم تؤثر تلك الحملة الصليبية بأي شكل من الاشكال لا على السياسة المجرية ولا على الاهتمام المتصاعد

تجاه الشرق .

والى جانب المصالح السياسية والاقتصادية اليومية، فقد لعب واقع ظهور المجريين دوراً مهماً . وكما هو معلوم ، فالمجريون عبارة عن جماعات بشرية وفدت من الشرق بعد ان كانت تعيش مع الاقوام التركية في الاقاليم الجنوبية للاتحاد السوفياتي (القوقاز) ثم استقرت هذه الجماعات في موطنها الحالي (المجر) وذلك في اواخر القرن التاسع .

ويرجع الفضل في التعرف على الفترة المبكرة للتاريخ المجري الى كتابات الرحالة والجغرافيين العرب المسلمين امثال ابن فضلان وابن روستة والبكري والمسعودي والاصطخري. لذا لا يثير الدهشة ان تصبح دراسة المجريين عبر مؤلفات هؤلاء وعبر الثقافة العربية والاسلامية ، قضية وطنية وقومية. وقد تنامت بشكل خاص في النصف الاول من القرن التاسع عشر، جهود التعرف على الثقافة العربية والاسلامية التي اصبحت داخل دائرة الاهتمامات التاريخية بالمجر .

رومانسية الشرق:

ـ هل كان لسحر الشرق ورومانسيته تأثير ايجابي على جهود المجريين للتعرف على الادب العربي ؟

* بالفعل، فقد ساعدت الظروف التاريخية في اوروبا في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر على سيادة النزعة الرومانسية في الادب. وفي المجر، تحول المجريون عن الكلاسيكية المقلدة للحضارة اليونانية اللاتينية واتجهوا الى الماضي القومي والعصور الوسطى والشعر الشعبي. وبحث المجريون عن اصول الرومانسية وجذورها، مما ادى الى اكتشافهم العلاقة مع الشرق . واصبح العالم الشرقي الذي كان غير معروف باعثاً نشيطاً على الاهتمام بالاصول القومية. وقد بررت الافكار الاخرى للرومانسية الاهتمام بالدرجة الاولى بموضوعات الشرق. وعلى سبيل المثال فان الوجدانية قد صورت هيئة المرأة العاطفية وذلك على أسس انماط شرقية .

وقد بحثت الحرية الرومانسية كمثال لها عن الانسان الطبيعي بالشرق والذي لم تفسده الحضارة. في الوقت ذاته ربطت الصوفية الرومانسية بالشرق . وفي اسلوبهم الادبي اغرموا باستخدام الاساليب الشرقية المعتمدة على الالفاظ المزهرة الطنانة وعلى الوصف المتباين الالوان. وشغفت الرومانسية بتلك النزعات الاخلاقية التعليمية التي كانت تغلب على الآداب الشرقية. وفتش بشغف كبير دعاة الرومانسية عن النوادر والغرائب، وهكذا ادى اشتغالهم بالشرق الى مردودات جدية لموضوعات وافكار ادت الى اثراء آدابهم الخاصة .

الى ذلك، ولما كان المجريون قد اعلنوا انتماءهم الى الاصول الشرقية فقد ساد استخدام كناية «شعب الشرق»، ولذلك كان الاستشراق امراً طبيعياً منذ القرن الثامن عشر في المجر مثلما هو الحال في الغرب. وشكل هذا نوعاً من البحث عن الذات بالنسبة للامة المجرية، اذ انه الى جانب الاصول الشرقية للمجريين ، فقد ربطتهم بالعالم الشرقي ايضاً بعض الحقائق مثل: الفنون الشعبية ـ بعض السمات الشرقية للموسيقى ـ بعض الاشكال التي تعتبر شرقية والمحببة في الآداب والتراث الشعبي. واتسمت هذه الفنون بقدر كبير من الرومانسية انجذب اليها المجريون.

ترجمة عن ترجمة

ـ ما الذي ميّز الاستشراق المجري، وما هي اهم الاعمال الادبية العربية التي نالت اهتمام المجريين ؟

* نستطيع القول ان اهم الملامح التي ميزت الاستشراق المجري خلال تلك الفترة التاريخية هي ان مصادره المادية لم تكن بالدرجة الاولى من المنابع الاصلية، ولكنه اعتمد بالاساس على تراجم ومؤلفات المستشرقين

الالمان ثم الفرنسيين والانجليز لاحقاً. وقد اقتبسوا منهم الكثير من الاعمال او قاموا بتعريبها .

لذا لم يكن من قبيل الصدفة ان يكون أثر «الف ليلة وليلة» اكثر فعالية في المجر. فلقد ظهرت الترجمة الالمانية فقط في عام ١٨٢٥، غير انه بدأت تظهر بانتظام منذ عام ١٨٢٩ ترجمتها المجرية، والتي شارك فيها فورشمارتي احد كبار الشعراء المجريين. غير ان «الف ليلة وليلة» ظهرت قبل ذلك مبكراً في الادب المجري في أحد قصصه وهي عن التاجر بطل القصة الذي اعتقد انه اكثر ذكاء وفطنة عن بقية النساء الى ان قامت اخيراً امرأة بالتغلب على افكاره.

ومن الموضوعات الشرقية المميزة ايضاً القصة الغنائية الشعبية المسماة «العربي والقاتل» وهي التي تصور بشكل لا مثيل له تقاليد الضيافة العربية. وتحكي قصة البدوي الذي اقرى ضيفه وفق تقاليد الضيافة، وظهر ان ذلك الضيف هو قاتل لابنه، لكنه استمر في ضيافته ولم يؤذه طالما تمتع بقدسية الضيافة .

ولم يكن فورشمارتي مترجماً لألف ليلة وليلة فقط، بل انه وقع بنفسه تحت تأثيرها بالكامل، اذ استعمل عناصرها الاساسية في قرض اشعاره . وفي أشهر دراماياته «تشونجور وتونده» استغل في مضمونها الفكري ثلاثة هائمين: التاجر الجوال والامير والعالم. وترجع اشكال شخصياته الى «الف ليلة وليلة» نفسها. فسفينة التاجر الجوال تغرق وتتشتت جيوش الامير ويدفع الشك العالم الى الجنون ، معلناً بذلك بان كفاح الانسان غير واضح الاهداف وبدون فائدة .

اثيوبيكا

وبصرف النظر عن «الف ليلة وليلة» فان القصة يمكن ان تعتبر من احدث الالوان الادبية المشهورة. وهي تنبع من الترجمات ومن الاعمال الاصيلة ايضاً. ونذكر على سبيل المثال فقط ترجمات يوجيف بايظا الناقد الادبي المشهور الذي ترجم رواية ايرفنغ واشنطن المسماة «وردة قصر الحمراء» والتي هي ليست من مؤلفات كاتب شرقي، غير ان موضوعها يرتبط بعرب المغرب في الاندلس. ومن بين صفوف مؤلفي الروائع الاصلية احد اكبر الكتّاب الرومانسيين في المجر، الذي يقف بجانب والترسكوت على مستوى الادب العالمي. ويشكل احد مؤلفاته موضوعاً شرقياً ، أي «الفتاة البدوية» وتتناول قصة غرام مفجع (أشبه بقصة «مجنون ليلى»).

ومن بين الروايات الادبية ذات الوشائج العربية نذكر «اثيوبيكا» التي كتبها هيليو دوروس، ورغم انها تتناول موضوعاً قديماً فانها ترتبط مكانياً بمصر، وهي مترجمة عن الالمانية وقد خلفت أثراً كبيراً على الادب المجري .

وأول اشعار عربية ترجمت الى المجرية كانت في القرن الثامن عشر وقام بها يانوش لاكوش ، غير انها لم تتم من الاصل العربي بل كانت من المنتخبات اللاتينية التي جمعها الانجليزي وليام جونز، والتي وجهت الانظار في اوروبا لاول مرة الى الشعر الشرقي .

بينما قام يانوش ريبيتسكي الذي يتقن العربية بمهارة، بترجمة العديد من الاشعار العربية الى المجرية ، ووضعها في القالب الشعري معتمداً نصوصها الاصلية. ومما يميز معرفته اللغوية انه بمناسبة افتتاح قاعة للصور في عام ١٨٤٦ قام بالترحيب بحاكم البلاد الامير يوجيف في ثوب قصيدة عربية .

بينما قام اللغوي الشهير بال هونفالفي بترجمة حكايات لقمان عام ١٨٤٠ بينما قام جابور فابيان في عام ١٨٢٥ بترجمة لأقوال عربية. ونشر يوجيف يونوري عام ١٨٣٤ مجموعة من الامثال العربية. وهذا النوع من الضروب الادبية يلقى القبول المناسب بين الحكم الشعبية التي تغني الادب المجري . ولن تكتمل الصورة المعطاة عن الترجمات الادبية ما لم نذكر اولى الترجمات المجرية للقرآن التي نقلت عام ١٨٣١

عن اللاتينية الى المجرية. كما ترجمت اطروحة المانية عام ١٨١١ كانت عن حياة النبي محمد(ﷺ).

اجواء مصرية

ـ هل اهتم المستشرقون المجريون خلال ترجمتهم للاداب العربية او تأثرهم بها بنقل اجواء بلد عربي معين لتجسيد صورة الشرق ؟

* باستعراض مواقع واماكن الاحداث ومواضيع المؤلفات الادبية التي ظهرت مترجمة او مقتبسة يمكننا ان نقرر بانها تتضمن نقلاً لاحداث تقع في بلدان عربية مختلفة، وخاصة مصر . ففي اواخر القرن الثامن عشر قام الشاعر المجري الكبير تشوكوناني بالترجمة المجرية لنصف الاوبرا الشهيرة «الناي السحري» والتي تجري احداثها في مصر القديمة ، وتقدم شعبيتها النموذج الامثل للاهتمام الاوروبي بمصر .

وفي احدى قصص يوكائي اكبر الكتاب الروائيين المجريين في ذلك القرن، والمسماة «الوردة المصرية» تجري الاحداث في مصر وذلك قبل الفي عام. وتظهر آثار الاستشراق قوية لدى بيترفايدا الذي كتب رواية «تمثال ممنون» وهي ذات موضوع مصري ، وظهرت الى الوجود عام ١٨٣٦ . وفي رواية اخرى له يتناول فايدا احداثاً متعلقة بصلاح الدين الايوبي . وفي عام ١٨٤٨ تظهر رواية كاروي اوبيرنيك المسماة «الملاك المذبوح» والتي تجري احداثها في مصر ايضاً.

وقد احتلت مصر المكانة البارزة المرموقة في كتب وصف الرحلات لدى ادباء الرومانسية . ومن أقدم تلك الرحلات ، تلك الرحلة التي قام بها في عام ١٦١٣ تاماش تلك الرحلة التي قام بها في عام ١٦١٣ تاماش بورشوش الذي كان سفيراً للامير الترانسلفاني جابور باتوري الى الباب العالي ، وقد زار مصر ايضاً . كما كان فرنتس توت دبلوماسياً في القسطنطينية عندما زار مصر عام ١٧٧١ . وخلاله بزغت لاول مرة فكرة بناء قناة السويس وهو الذي اطلع السلطان العثماني عليها. وقد تعرف رحالة مجري آخر عام ١٨٤٥ على الحوذي السابق لمحمد علي باشا في الاسكندرية ، وكان مجري الاصل ويتحدث بسبع لغات . وقد احتلت الاسكندرية ضمن مصر المكانة الاكثر شعبية والمحببة بين جمهور القراء المجريين ، ولذلك ترجم فورشمارتي عام ١٨٢٨ رحلة جيمس ادوارد الى الاسكندرية، والتي كانت قد ظهرت في الاصل في مجلة المانية.

واذا تناولنا كتب الرحلات المهتمة بمصر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والصادرة باللغة المجرية نلمس وجود علاقات وثيقة بينهما مثل الحال اليوم .

الحرب والعزلة

ـ عاشت المجر منذ مطلع القرن العشرين وحتى منتصفه فترة من العزلة عن الآداب العربية، فما هو السبب في ذلك، وكيف حافظت المجر على اهتمامها بالادب العربي خلال تلك الفترة ؟

* لقد تأثرت المجر بكارثة الحرب العالمية الاولى وتقسيم اوروبا (ومن ضمنها المجر) الى وحدات صغيرة. واضطرت الدولة التي قامت على حطام الامبراطورية النمساوية المجرية الى الالتفات نحو الداخل. . ولعله ليس من المبالغة الاقرار بان الاهتمام الموجه بالشرق قد انعدم وانه ابتعد كثيراً عن اوروبا ايضاً. ان هذه العزلة تظهر في تقبل بعض الافكار الغربية ايضاً، والتي عملت على الحد من تقبل مفاهيم الادب العالمي .

والفكرة الاساسية لهذا التفكير هو ان الادب العالمي ليس حاصل الآداب القومية بل هو ذلك الادب الذي لا

يخص احد الشعوب بل الذي يعني شيئاً لجميع شعوب العالم. وهكذا فان آداب الشعوب الشرقية القديمة والحديثة لا تنتمي الى محيط ذلك المفهوم، اذ من العبث تواجد قيمها، فهي لم تؤثر على الآداب الغربية ولم تخط نحو الادب العالمي ولم تشكل جزءاً من التراث المشترك للانسانية. ويستثنى من ذلك أدب العرب ، وذلك لان مؤلفاتهم يمكن قراءتها مترجمة ولأن آثارها تسهم في نشأة الاداب الغربية وتشكلها. وفي الجانب الآخر فان تلك الآداب لا تشكل دائرة ثقافية منفصلة، بل انها تعتبر متابعة لما يسمى «بالثقافة السحرية» والتي من رموزها الكهف ، المكان الدائم لعالم حكايات الف ليلة وليلة. ومن الواضح انه لا يمكن الحفاظ على التضييق المصطنع للادب العالمي .

ان التغيرات التي حدثت عقب الحرب العالمية الثانية قد عملت على الانعزال داخل اوروبا اولاً ، واتاحت الامكانية للتعرف القريب على العالم الثالث والى انشاء علاقات ثقافية الى جانب العلاقات الاقتصادية مع هذا العالم . وقد اصبح ذلك ممكناً عقب عام ١٩٥٦ فيما يتعلق بالدول العربية .

المستشرق «جرمانوس»

لا بد من الاشارة هنا الى المستشرق المجري المرموق عبدالكريم جرمانوس الذي اعتنق الاسلام في الثلاثينات، ثم ادى فريضة الحج ، وقد قام لسنوات طويلة كمؤسسة ذات فرد واحد على خدمة نشر وجلب الشعبية للثقافة العربية في المجر. وقد ربطته وشائج الصداقة الوثيقة مع ابرز الكتاب والشعراء العرب، ومن بينهم نجيب محفوظ . وقد اتاحت له سفرياته المتكررة للدول العربية المختلفة وبصفة خاصة لمصر فرصة ذلك، وشرفه العالم العربي بالعضوية في معظم مجامع اللغة العربية به .

وتتمثل مؤلفات جرمانوس القيمة بكتبه التي تناولت اسفاره الى العالم العربي والتي عن طريقها عرف القارىء المجري بما يخفى عليه من معرفة بالشرق ، العربي ، وقد قام جرمانوس بكتابة تاريخ الادب العربي باللغة المجرية، كما اعد منتخبات للشعر العربي، وشجع حركة الترجمة الفنية لروائع الادب العربي .

ترجمات معاصرة

ــ ومن هم ابرز الادباء العرب الذين اهتم بهم المترجمون والمستشرقون المجريون خلال النصف الثاني من القرن الحالي ؟

* لقد اتجه الاهتمام بالدرجة الاولى الى كبار الكتاب المصريين ، امثال محمود تيمور وطه حسين وتوفيق الحكيم وعبدالرحمن الشرقاوي ؛ اذ ترجم المستشرقون العديد من قصصهم ومن بينها «الايام» عام ١٩٦٢ . والمثير للاهتمام ان نجيب محفوظ الذي لم تتركز عليه الاضواء لم ترد أي من قصصه في المجموعة القصصية التي نشرت في عام ١٩٦٠ غير ان جرمانوس قام عام ١٩٦٢ بنشر مؤلفه عن تاريخ الادب العربي منذ البداية وحتى ذلك الوقت، ولم يقم فقط بالتعريف في مؤلفه بنجيب محفوظ ، بل انه قدم ايضاً بعض تفاصيل من روايته «زقاق المدق». والطريف ان جرمانوس قد ترجم كلمة المدق الى المجرية، وبذلك نقل الصورة الملموسة لعنوان الرواية والذي تضمن من ناحية المحتوى التعبير الاكثر صدقاً عن ترجمة العنوان في الطبعة الانجليزية .

وفي عام ١٩٦٥ ظهرت ترجمة «بداية ونهاية» في ثلاثة آلاف نسخة نفدت بسرعة. وكانت الدراسة الملحقة بالرواية تناقش انتاج نجيب محفوظ مركزة ثقلها بالدرجة الاولى على حياة الطبقة البرجوازية الصغيرة التي نقلت الرواية صورة صادقة وحية لها، وعلى حياة اهم الطبقات الاجتماعية. والى جانب التعبير المبسط فانها تعترف بان محفوظ ليس فقط اكبر الكتاب المصريين بل ومن اكبر الكتاب العرب. وكان الخطأ

الوحيد المنسوب الى المؤلف هو مقالاته في ذكر التفاصيل النقدية التي شكلت عبئاً على الرواية وعلى القارىء.

وفي عام ١٩٧٤ ظهرت مجموعة قصصية لكتاب اليوم، وقد شملت قصتين لنجيب محفوظ هما «شهر العسل» و«تحت المظلة». وقد استكملت تلك المجموعة ترجمة حياة نجيب محفوظ وتقديره، اذ انها قررت ان نجيب محفوظ هو من أشهر الكتاب المصريين. وقد ضمت المجموعة الى جانب نجيب محفوظ اسماء لامعة في الادب العربي مثل الشرقاوي ويحيى حقي ومصطفى محمود ويوسف ادريس. وكان عدد النسخ المطبوعة من تلك المجموعة ٤٥٠٠ نسخة، لكن الطلب تجاوز هذا العدد بكثير.

شعبية نجيب محفوظ

ـ في رأيك، ما هي اسباب نجاح اعمال نجيب محفوظ في المجر؟

* يرجع نجاح شعبية نجيب محفوظ في المجر الى عدة اسباب، منها اننا نجد فيها الصورة الصادقة لعالم بعيد والذي ابدع نجيب محفوظ بتصويره. وفي القصص المترجمة الى المجرية يكتشف القارىء المجري بعض السمات التي تندمج جيداً ـ بالنسبة للكثيرين ـ فقط في الصورة الشرقية التي قد حددتها حكايات «الف ليلة وليلة» واعتقد بان السمات المصيرية العفوية التي تظهر في روايات وقصص نجيب محفوظ تذكرنا بمصير شخصيات ذات ادوار مصيرية في «الف ليلة وليلة». ولا يمكننا ان نتجاهل مدى شعبية نجيب محفوظ بالمجر اذا لم نذكر ايضاً ان مؤلفات نجيب محفوظ هي جزء مهم من المادة الدراسية لطلاب قسم اللغة العربية بجامعة بودابست. وعلى سبيل المثال فان آخر ما يقرأه طلابنا هو «ثرثرة فوق النيل»، وهي الرواية التي لقيت استحسانهم جميعاً. ويجب الا نتناسى ايضاً ان العديد من طلابنا قد اختار لموضوع اطروحته ادب نجيب محفوظ وذلك اعتباراً من بداية الستينات.

اوليفيه كاريه :

للاستشراق ايجابيات ومزايا ولكن ...!

يجسد اوليفيه كاريه حالة استثنائية ضمن دائرة الاستشراق الفرنسي المعاصر لاسباب كثيرة تعود في معظمها لمواقفه السياسية المتميزة واهتمامه الجدّي بالقضية الفلسطينية.

كاريه من مواليد باريس (١٩٣٥) ـ نال دكتوراه الدولة عام ١٩٧٧ وكان عنوان رسالته «المشروعية الاسلامية لاشكال الاشتراكية العربية»، قبل ذلك ناقش رسالة دكتوراه عن «إبن‌خلدون» باشراف المستشرق المعروف «روجيه ارنالديز».

يعمل حالياً كمدير أبحاث في مركز البحوث والدراسات العانية، ومعهد الدراسات العليا في قسم العلوم الاجتماعية وكذلك في جامعة السوربون الجديدة الثالثة، حيث يدرس مادة «سسيولوجية الاسلام» له ثمانية مؤلفات تتناول العالمين العربي والاسلامي . هنا حوار معه يتناول القضايا التي تهم الاستشراق والمستشرقين .

■ ثمة من يدعي ان الاستشراق عامة ـ والأوربي خاصة ساهم في نهضة العرب القائمة اليوم . . ما رأيك ؟!.

■ قبل ان أجيب بشكل مباشر، أود ان اوضح ان ثمة صعوبة في البحث عن كلمة الشرق . لا اريد الاعتراض على كلمات «الاستشراق» و«المستشرقين» اللتين ندد بهما أنور عبدالملك خلال عقد الخمسينات ثم تابعه أدوار سعيد أواخر السبعينات، وكذلك فعل بعض المؤرخين أمثال كلود كاهن وغيرهم ممن افترضوا عدم وجود استشراق بالشكل الذي كان يتحدث عنه المستشرقون في الماضي ، أي علماء من الغرب يتناولون الشرق. الكلام على الاستشراق ، او على علم من العلوم الانسانية التي تدرس أوضاع الشرق ، كلام واحد، يعاني الباحثون الذين يعدون دراسات تتناول الشرق صعوبات للاحتفاظ بمواقف فكرية مستقلة .

إن الضغوطات التي كانت تمارس خلال الفترة الاستعمارية تمارس اليوم بطرق مختلفة . الخطر يأتي من الصحفيين الذين يعدون «ملفات» لبعض الوكالات الاعلامية، ويحاولون تحليل بعض الظواهر وفقاً لما تريده الصحيفة التي يقدمون لها هذه الملفات او الدراسات !

أما اسباب «النهضة العربية» فاعتقد ان اسبابها يعود بصورة رئيسة الى ان كثيراً من الناس في هذه المجتمعات شعروا انهم ارغموا على ان يغيّروا نمط حياتهم من أجل الحصول على تنمية اقتصادية وتقدم ما .

ولا شك ان للاستشراق الغربي الكلاسيكي ايجابيات ومزايا، حيث توجد أبحاث مهمة، ودراسات علمية للمخطوطات والنصوص الكبرى ، حول القرآن والفكر

الاسلامي . وكذلك ثمة دراسات للمستشرقين حول المجتمعات العربية والاسلامية . . هنا ينبغي ان نلغي كلمة الاستشراق من هذه الدراسات لانها تدرس هذه المجتمعات اعتماداً على مناهج محددة كعلم الاجتماع وغيره.

■ ثمة من يعتقد ان تزايد الاهتمام بالعالمين العربي والاسلامي يعود الى تعاظم شأن المنطقة بسبب النفط والثروات الطبيعية . . . رأيك ؟

■ لا انكر هذا، غير ان ثمة جوانب اخرى بالغة العدوانية، الاسلام دين قائم ومستمر، ولذلك لا بد من تفاهم حقيقي معه. لقد اصبحت الكنيسة الكاثوليكية وكذلك الكنائس البروتستانية تقرّ منذ بعض الوقت بان الانسان غير المسيحي، سواء اكان مسلماً أم يهودياً . . . الخ انما هو مواطن صادق ويمتلك طريقة في التقرب الى الله» وهذا الموقف جديد فعلاً . إلاّ ان الكثير من المسيحين لا يرتضون به على المستوى الفعلي. وهذا ما يكمن وراء صدور مطبوعات معادية للاسلام تنال شهرة تبعث على القلق. وتعاظم الاهتمام بالعالمين العربي والاسلامي يعود لاسباب ستراتيجية - بسبب موقعه واقترابه من الاتحاد السوفياتي، والسبب الذي ذكرته - النفط والثروات الطبيعية - له اهميته ضمن مصالح الغرب المتشابكة.

■ تتراوح اهتماماتك بين العالمين العربي والاسلامي ، واهتممت كثيراً بالقضية الفلسطينية حتى انك ترجمت أشعار محمود درويش الى الفرنسية ، هل يمكن ان توضح أبعاد هذا الاهتمام ؟

■ إنني بالاساس اجتماعي ، أهدف معرفة المزيد عن الشعوب ، وبالتالي فإنني اهتم بالاديان واعمل على دراستها دراسة مقارنة ، وكنت منذ صباي على صلة وطيدة بالمسلمين ، إذ عشت طفولتي في المغرب . ثم ذهبت الى مصر ، وعرفت مأساة الشعب الجزائري ، وكنت، ضد الحرب الجزائرية ، ولم أساهم فيها، لكن اغلب أبناء جيلي تورطوا في هذه الحرب التي كانوا يشبهونها بالحرب الصليبية، وكانت من الاسباب التي دفعت الكثيرين الى محاولة فهم تاريخ العرب والمسلمين .

كان الكثير من الفرنسيين ضد الحرب الجزائرية ، وكنت ممن يقول ان الجزائر جزائرية وليست فرنسية كما كان يقال رسمياً ، والواقع ان الرأي العام الفرنسي كان منقسماً في تلك الفترة الى تيارين . بعد ذلك درست اللغة العربية . وكان ذهني مشغولاً بالسؤال الآتي : ماهو الاسلام ؟ وعندما ذهبت الى دمشق (٦٩ - ١٩٧٠) لأطور معرفتي باللغة العربية في المعهد الفرنسي للدراسات العربية ، كانت الحرب مع «اسرائيل» اندلعت منذ ١٩٦٧ ، وكان التيار السائد في فرنسا متعاطفاً مع «اسرائيل» ومعادياً للعرب والمسلمين . وقد حاولت مع مجموعة من المستشرقين ، كان أبرزهم مكسيم رودنسون ، ان نوضح الموقف العربي .

وفي دمشق اطلعت على أشعار محمود درويش وغيره من شعراء فلسطين ، وفي بيروت التقيت بمجموعة من المناضلين كان اهمهم الروائي غسان كنفاني ، الذي اغتيل فيما بعد ، وقد رأيت في قصائد درويش العذوبة والسلاسة فعزمت على ترجمتها الى الفرنسية لاطلاع أبناء شعبي عليها وقد صدرت الترجمة فعلاً (دار سيرف ١٩٧٠) ، كما ألّفت كتباً عن المقاومة الفلسطينية وسعيت لالقاء محاضرات عن القضية الفلسطينية ، ولم ينقطع اهتمامي بالاسلام . وادهشني ان النصوص الفكرية للفلسطينيين والمقاومة الفلسطينية كانت تدور حول العروبة والقومية العربية، وان الحركة تسعى ان تكون علمانية.

■ لقد درست ابن خلدون في رسالة جامعية ، لم تنشر

لحد الآن ، فهل يمكن ان توجز لنا أهميته؟

■لابن خلدون اهمية بارزة في التاريخ الاجتماعي الانساني، فلا غرابة ان تترجم اعماله الى عدة لغات بينها الفرنسية (دارسندباد) ، فابن خلدون محلل اجتماعي من طراز جيد ، وهو لا يكتفي بالتحليل، بل يضيف بعض الاحكام والآراء من تحليله الخاص ، استناداً الى الاجتهاد الاسلامي وعلم الاخلاق الطبيعي.

المعروف ان العلماء المسلمين استندوا الى افكار علماء الاجتماع الفرنسيين في القرن التاسع عشر ، وخاصة (دوركهايم) ، فكانت وجهة النظر الاوربية تسيطر على رؤية وتحليل المجتمعات ـ غير الاوربية ـ انطلاقاً من نماذج المجتمعات الاوربية. وكانت النتيجة من خلال وجهة النظر السلبية ـ الى جانب النقاط الايجابية ، ان فكرة (التحديث) تعني (التعريب) في جميع الميادين. والمؤسف ان بعض العلماء العرب والمسلمين لا يعرفون عن ابن خلدون سوى انه أحد رواد علماء الاجتماع الاوربيين ! وهم في هذا يتساوون مع بعض المستشرقين الذين يتناسون إيمان ابن خلدون بالاسلام . والفكر الخلدوني يقيّم العمران والتنمية المادية وتطور الحضارة والاهمية الاساسية والخاصة بالمجتمع العربي والتكافل حسب ما يسمى بالعصبية، واهمية الوازع باعتباره رقابة اجتماعية وقوة قسرية في يد السلطة السياسية ، والاهمية الاولية للسلطة السياسية او للملك، المدعم دينياً ، مما اثبت تاريخياً ، ايجابية السياسة الداعية لمشروعية السلطة هذه المفاهيم يمكننا ان نطبقها اليوم لتحليل المجتمع العربي .

أما بشأن رسالتي الجامعية الخاصة بابن خلدون ، فإنها تحتاج الى مراجعة ، وتصحيح بعض الاخطاء التي ارتكبتها، والتي نبهني اليها بعض الزملاء في نقدهم لها ، وكذلك لا بد ان تتم المراجعة في ضوء الدراسات التي صدرت عن ابن خلدون في العالم العربي وغيره في السنوات التي اعقبت مناقشة الرسالة.

■ نعود الى الاستشراق : ثمة نغمة تتردد وهي ان دوائر الاستخبارات الغربية تنتفع كثيراً بدراسات المستشرقين. . . رأيك ؟

■ في الولايات المتحدة ، ثمة صلة بين الجامعات والسي . اي . اي . وهناك مؤسسات تمول وتقدم القروض والتسهيلات . . مثل هذا الامر يزعجني كثيراً . . في فرنسا ثمة محاولات للاحتذاء بالنموذج الامريكي السيء . . أي تسهيلات عمل ورحلات لمناطق الدراسة لقاء اعداد دراسات او معلومات . .

بالنسبة لي شخصياً انا اتجه للاستشراق كما افهمه . . الاستشراق الصافي، البعيد عن العقلية الاستعمارية . . انني ارفض أي عمل دعائي لا للغرب ولا للشرق !

■ في حالة رغبتك باتخاذ مواقف مستقلة، ألا تتوقع ضغوطات ومشكلات ؟

■ نعم بالتأكيد !

ثمة حملة ضدي في هذا الاتجاه ، سأروي لك حكاية طريفة :

كتبت مرة تعليقاً ارسلته لجريدة «اللوموند» رداً على أخطاء تاريخية نشرت في مقالات كتبها جان بيير برونسيل هوغوز. . اتدري ماذا حصل ؟

لم تنشر رسالتي ، وبعد فترة تلقيت رسالة من الشخص المقصود ، ليقول لي بأسلوب رديء ، انها قضية اسلوب فقط ، واختتم رسالته بأنه يعتذر عن النشر لان الموضوع عولج كثيراً !

وعندما صدر أحد كتبي عن (دار غاليمار) ارسلت نسخة منه الى صديقي ايريك رولو في الجريدة نفسها،

مصحوبة برسالة له ، وكان رولو غائباً عن الصحيفة، وعندما عاد لم يجد سوى رسالتي !! أما الكتاب فقد اختفى . ثم علمت ان احدهم سرقه ليكتب عني، فيما بعد ـ مقالة مشحونة بالشتائم!! وعرفت ايضاً ان (پول بالطا) كتب مقالة عني نشرت بعد حذف الفقرات الاكثر تعاطفاً مع الكتاب ، وذلك في آخر لحظة قبل نشر المقالة !

من العقبات الاخرى انني أعاني من صعوبات من الناشرين ، حيث يعتبرون كتبي «حساسة» فيعتذرون عن المجازفة بطبعها!!

الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق
الأستشراق

46. Compare to ibn Sina and Andreas, above, 25-27.
47. Lewis, The Allegory of Love, 29.
48. Compare to ibn Hazm and Andreas, above 30-32.
49. See Dobb, op. cit., 150.
50. Bernard, op. cit., 134.
51. Andreas, op. cit., 109.
52. Abbas ibn al-Ahnaf, Dwan al-Abbas ibn-Ahnaf (Kahira: Dar al-Katib al-Misre. 1954), 60.
53. Majnoon Oayla, op. cit., 50.
54. Ibn al-Jouziah, op. cit., 191.
55. Ibid., 193.
56. Bernard, op. cit., 53.
57. Ibn Sina, op. cit., 218.
58. Ibid., 214. For the same view see ibn al-Jouziah, op. cit., 63-76. See also ibn al-Dabbahg, Masharic Anwar al-Kutub (Beirut: Sadir, 1959), 97.
59. Andreas, op. cit., 106.
60. Ibid., 184.
61. D.S. Brewer, op. cit., 463.
62. Leonora Leet Brodwin, Elizabethan Love Tragedy (London: University of London Press, 1972), 5.
63. Abu al-Tyyib al-Mutanabi, Diwan al-Mutanabi (Misr: al-Trjariah, 1938), vol. 3, 429.

✳ Footnotes

1. C.S. Lewis, The Allegory of Love, (London. 1953) 2-5. 1-7.
2. William Dodd, Courtly Love in Chaucer and Gower (Harvard Studies in English, 1959), 15.
3. See H.A. Gibb, Arabic Literature (Oxford: at the Clarendon Press, 1963). See also Irfan Shahid, op. cit., 657-670; Ihsan R. Abbas, Tarikh al-Adab al-Andalusi: As al-Tawaif wal-Murabiteen (Beirut: Dar al- Thakafa, 1962), 33-45.
4. Abu al-Hassan al-Masudi; Muruj al-Dhahab (Kahira: A. Zhar, n.d.), 202-204.
5. Gustave Grunebaum, "Avicienna's Risala and Courtly Love," Journal of Near East Studies, XI (1952), 235.
6. Abu Ali ibn Sina, "A Treatise on Love," tr. Emil Fachenheim, Medieval Studies VII (1945), 208-28.
7. William A Neilson, The Origins and Sources of the (Pseudo Chaucerian) Court of Love Boston: Gin and Company, 1999). 190.
8. Andreas Capellanus The Art of Courtly Love, (New York, 1947), 27.
9. Ibn Sina, op. cit., 212.
10. Andreas, op. cit., 29-32.
11. Ibn Sina, op. cit., 139.
12. Ibn Sina, op. cit., 139.
13. Andreas, op. cit., 122.
14. Andreas, op. cit., 122.
15. Ibn Sina, op. cit., 216.
16. Andreas, op. cit., 13.
17. Andreas, op. cit., 172.
18. Ibn Hazm, op. cit., 21. Translations from ibn Hazm are based on A.J. Arberry, The Ring of the Dove, tr., (London: Luface and Company, Ltd., 1953), and on A.R. Nykl, tr., The Dove's Neck-Ring (Paris: Geuther, 1931).
19. Ibn Kiyyim al-Jouziah, Routhat al-Muhibbeen wa-Nuzhat al-Ushaq (Beirut: Malik Sud's n.d.), 193.
20. F.X. Newman, ed., The Meaning of Courtly Love (Albany: State University of New York, 1963), VII. (A collection of papers by medievalists, read at a confrence sponsored by the Centre for Medieval and Marly Renaissance Studies of the State University of New York in 1967).
21. A.J. Denomy, "Fin Amors: The Pure Love of the Troubadours, Its Amorality and Possible Sources," Medieval Studies, VII (1945), 175.
22. A. Kinany, The Development of Gazal in Arabic Literature (Damascus: The Syrian University Printing House, 1950), 262-69.
23. Quoted in Denomy, op. cit., 140.
24. Ibid., 165.
25. Bernard de Ventadorn, The Songs of Bernard (Chapil Hill: The University of North Galifornia Press, 1962), GE.
26. Abu Muhammad al-Sarraj, Masari al-Ushaq Dar Beirut, 1958), 311.
27. Jamil ibn Muammar, Diwan Jamil Buthiana (Beirut: Sadir, 1953), 151.
28. Muhammad abu Bakir, Kitab al-Zahrah (Beirut: Yaso-iyyia, 1932), 71.
29. Lewis, The Allegory of Love, 29-30.
30. Ibn al-Sarraj, op. cit., 153.
31. See above, p. 13, n. 25.
32. Al-Asfahani. op. cit., vol. S, 108.
33. Bernard de Ventadorn, op. cit., 30.
34. Chaytor, The Troubadours, 75.
35. A.-Sarraj, op. cit., vol. 2, 92-93.
36. J.F. Benton, "Clio and Vanus: An Historical View of Medieval Love," in Newman, op. cit., 40.
37. Lewis, The Allegory of Love, 36.
38. Sadiq al-Athum Fi Al-Habb Wal-Hobb al-Udri (Beirut: Nizar Kubbain, 1968), 108-190.
39. Taha Husian, Hadeeth al-Arbia (Misr: Dar al-Maarifa, 1925), vol. 2 238. See also, A.A al-Jiwari, Al-Habb al Udri (Dar al-Kitab al-Arabi bi-misr, 1947), 35.
40. Lewis, op. cit., 162.
41. Lewis, in Shoeck, op. cit., 16-33. For similar view see Dodd, op. cit., 129-207; T. Kirby, Chaucer's Troilus: A Study in Courtly Love (Gloucester, Mass: Peter Smith, 1958), 121-246; Muscatine, op. cit., Karl Young "Chaucer's Troilus and Criseyde' as Romance," PMLA LIII (1938), 38-63. Denomy in Shoeck, op. cit., 147-160, D.S. Brewer, "Love and Marriage in Chaucer's Poetry," Modern Language Review, XIX (1954), 461-64. A different view stated by Robertson considers Chaucer's "Troiluse and Criseyde" a tale of passionate love set against a background of Boethian philosophy. See D.W. Robertson, A Preface to Chaucer (Princeton: University Press, 1962), 472.
42. See above, 27-33.
43. Geoffrey Chaucer, The Book of Troilus and Criseyde, ed. R.K. Root (Princeton: Princeton University Press, 1926). All the Chaucerian poetic refernces are taken from this source.
44. Kirby, op. cit., 211.
45. R.K. Root, The Poetry of Chaucer; A Guide to its Study and Appercia-tion (Glouceter, Mass: Peter Smith, 1959) 112.

> I know well that reasons and arguments I can show my lady. For no man can, or dares, oppose Love, since Love conquers all creatures and forces me to love her. He could do the same to her in a short time.[56]

The Arabs state the same doctrine and belive that love has an irresitsible power pervading all things. The first section of ibn Sina's "Treatise of Love" is titled: "On the power of Love as pervading all beings." Then ibn Sina proceeds to write:

> It is a necessary outcome of His wisdom and the excellence of Nis goverance to plant into everything the general principle of love.[57]

Later ibn Sina concludes:

> In all beings, therefore, love is either the cause of their being, or being and love are identical in them. It is evident that no being is devoid of love. and this it was our intention to show.[58]

Courtly love, whose nature and characteristics we kown, is known to be an extramarital love. It is in every incident — Provencal, Chaucerian, or Arabic — incompatible with marriage. Andreas says: "We declare, and we hold as firmly established that love cannot exert its power between two people who are married to each other."[59] When he sets forth his rules for love, he gives priority to this point saying in his first rule: "Marriage is no real excuse for not loving."[60]

Chaucer in the story of Troiluse, never mentions marriage. This silence about marriage is justified by the fact "that Chaucer was writing in a tradition which did not associate love and marriage."[61]

The Arab poct-lovers that we know — Jamil: Majnoon Layla, Kuthiar Azza etc.., all of them celebrated women who were married, or, for some reason, were unattainble. "The mechanics of courtly love cannot operate without obstruction."[62]

As we have seen, the Western view of love held by the troubadours, Andreas, and Chaucer is similar to that held by the Arabs during the early Medieval Ages. To them all, love is sensual yet good and ennobling; extra-marital yet virtuous; physical yet spiritual. Those are the paradoxe of courtly love which make it regarded as quasi-religious by some people and adultreous by others. Our judgement here will be on behalf of love. Love is good, and those who criticize it are incapable of such a wonderful experience. Chaucer says:

> "What is the sonne were, of kynde right,
> Though that a man for feeblesse of his eyen
> May nought endure on it to see for bright?"
>
> (II, 860-63)

And the Arab poet says:

> He, who has a bitter and sick taste, might find bitter even the sweetest water.[63]

lost.[49] The poet says: "Love is vertu," and,

> . . . in this world no lyves creature
> withouten love is worth, or may endure,
>
> (III, 13-14)

Bernard de Ventadorn assertrs the same notion saying that life without love is similar to death:

> He is indeed dead who does not feel
> in his heart any sweet feelings of love;
> and what is life worth without the virtue of love.[50]

Andreas Capellanuse, expresses the same idea regarding the value of love in making man worthy to live and enjoy life:

> For those who stay away from the place
> of Love, live for themselves alone,
> and no one gets any profit from their life.
> They are looked upon as dead to the world.[51]

The Arab theorists as well as their poets stress this notion. They assert that love is virtue, life is unworthy without love, and those who stay away from the world of love are looked upon as dead, or just as pieces of rock, Ibn al-Ahnaf tells us that love is virtue and there is no shame in it:

> No shame in love, love is virtue,
> though it humbles the grand.[52]

Majnoon Layla tells us that life won't be worthy if you are not in love:

> There would be no worth in life without
> being in love.[53]

Ibn al-Jouziah writes:

> In order to be a human being, uoy have
> to be in love; otherwise you are worth nothing.[54]

The same writer presents lines of poetry written about the value of love for man:

> He is indeed a piece of rock who has never been in love.[55]

Love is good and ennobling. It gives meaning and worth to human life. Morever, love cannot be withstood, because it dominates all creatures and pervades all things. It is the law of nature and man cannot resist "the lawe of kynde." As Chaucer says:

> Forthy ensample taketh of this man,
> Ye wise, proude, and worthi folkes alle,
> To scornen Love, which that so soone kan
> The fredom of youre hertes to hym thralle;
> For evere it was and evere it shall byfalle,
> That love is he that alle thing may bynde,
> For may no man fordo the lawe of kynde,
>
> (I, 230-246)

Bernard asserts the irresistability of love and its pervading power:

"coveytise" as a vice. troilus "gan hirê faste in arms take," "and hire arm over hym she leyde." They began to talk "with kissing al that tale shoulde breke."

(III, 1200-1390)

"The poet's words," according to Kirby, "can leave no doubt in the reader's mind that he viewed their relationship, in part, as a sensual and physical one."(44) Yet, this relation-ship is not a vice. "Judged by the standard of courtly love, the relation now established between the lovers is ideal and noble."(45) That is because, as Chaucer thinks:

> .... Coveytise is vice,"
> And love is vertu though men hold it nyce.
>
> (III, 1378-79)

The tone of recommending love and condemning "coveytise" and "voluptuous" can be found throughout the poem. Chaucer wishes bad luck to all those "besy wrecches" who are — like Midas — "ful of coveytise" and ignorant of true love (III, 1370-89). When Troilus suggested to Criseyde that they steal away from Tory, she replied that if they did so, people would accuse them of voluptuous lust and "cowarde drede." She said that people would think:

> That love ne drof you naught to done that dede,
> But lust voluptuous and coword derde.
>
> (N, 1574-75)

To Chaucer, love is incompatible with voluptuousness. Criseyde did not enter the amour for "veyn delit," but for the "moral vertu" of Troilus. Troilus defended his love saying that he meant no "harm" or "vilenye," but only what will "sowen into goode." He commended himself to Criseyde through his avoidance of "poeplissh appetit", and through restraining his "delit" by "reason." All these ideas are in ful accordance with the courtly ideals.(46) Chaucer praisses highly this kind of love whith "wel kan led." To Chaucer, this love "is the source of all secular virtue."(47) It softens even the cruel hearts and makes the worthy people worthier:

> . . . loveth wel menth but gentilensse,
> And oft it hath the cruel herte apesed,
> And worthi folk maad worthier of name.
>
> (I, 250-52)

Through love, Troilus became gracious to everyone. He grew in virtue and avoided all wickedness. He hated pride, envy and avarice, and he was the first in war "save Ector."(48)

In *the Troilus* Chaucer sets forth the twofold and inseparable characteristics of courtly love, i.e. the sensuality and the ennobling force. Moreover, Chaucer asserts that it is the normal condition for human beings to be in love,otherwise man would be

ethice."[37]

The attitude toward Udri love is similar in the modern Arab world. Some writers condemn it, and others justify it. One writer describes the Udri-lovers voluptuaries and narcissists,[38] while another says that the Udri-love is a chaste love which represents the ambitions of the people in the Arabian Desert to obtain the ideal in love which pute them above any sort of corruption.[39]

Now, it would be unjustifiable if I were to push my discussion further without introducing the greatest English Medieval figure, Geoffery Chaucer. Chaucer is regarded by his contemporaries as a poet of love. To Gower, Chaucer is "the poet of Venus," and to Deschamps, he is "the English god of Love."[40] The opinion prevailing among moder critics is similar. Most of them assert that the story of Troilus has been told in terms of courtly love ideas, as embodied in the poetry of the troubadours and in the work of Andreas Capellanus. Lewis tells us that Chaucer is a poet of courtly love. "Having preached it, and sung it, he would show the code put into action in the course of story."[41] In his treatment of love Chaucer emphasizes the notions essential to courtly love which we discussed.[42] So, to avoid repetition, we won't present Arabic parallels here unless needed.

Chaucerian love is physical and sensual, yet ennobling and elevating. He tells us that the woman's physical beauty is the cause of love. Crisyde's beauty surpasses every beauty in the world:

> Nas non so fair, for passynge every wight
> So aungelik was hir natif beaute,
> That lik a thing inmortal semed she,
> As doth an hevenyssh prefit creature,
> That down were sent in scornying of nature.
>
> (1, 100-105)[43]

Chaucer stresses the function of the eyes in arousing love:

> And upon cas bifel that thorugh a route
> His eye perceds, and so depe it wente,
> Til on Criseyde it smot, and ther it stente.
>
> (I, 271-73)

Then, seeing Criseyde, Troilus' heart began to spread and rise with desire and affection:

> And after that hir lokynge gan she lighte,
> That nevere thoughte hym seen so good a syghte
> And of hire look in him ther gan to quyken
> So gret desir and swiche affeccioun,
>
> (I, 293-96)

Chaucer admits the carnal relationship between the lovers, yet, he condemns

is to rest her hand on my heart to have some relief.[26]

Jamil - like Jaufer - swears that his relations with Buthiana have not gone beyond seeing and talking to her:

> I swear by God, nothing except seeing and talking happened between me and Buthiana neither kissing nor beyond (her dress).[27]

Majnoon Layla (Layla's madman, who was driven mad for love) — like Bernard — reproaches the ignorant people who think that his love is harmful, and he assures us that he had neither legitimate not illegitime physical relations with her:

> People fear that my love to Layla might be harmful, I — though blamed — have had neither legitimate nor illegitime thing from her.[28]

Chretien de Troyes, who lives at the court of the Countess of Champagne — herself an authority on all questions of courtly love — makes Lancelot come before Guinevere's bed, kneel, and adore her. When he goes out, he enters into a church to say his prayers.[29] A similar incident is related by an Arab Medival writer who tells us that a pair of lovers, after having been together — harmlessly — from the beginning of the night until the morning, rose up to pary.[30]

These testimonies which attempt to prove the chastity of courtly love, seem to be unsatisfactory for some people, medieval and modern. Tempier, Bishop of Paris, condemned in 1277 Aadreas' book as dangerous to faith and morality.[31] Similarly, the governor of Hijaz suspected the intention and nature of Jamil's love, because Jamil loved and composed his verses about Buthiana — a wife of another man —. The governor authorized Buthaian's tribe to kill Jamil if he should come near their house. Jamil went to Egypt and died there.[32] Bernard de Ventadorn loved the beautiful wife of the Viscount of Ventadorn and composed his verese and songs about her. When her husband perceived Bernard's love, he suspected it and banished Bernard. The latter went to the Duchess of Normandy and never returned to his country.[33] We konw also, that an outraged husband cut out a troubadour's tongue because the troubadour loved and composed verses about the man's wife.[34] Similarly, we read about an Arab outraged husband who buried a poet alive for similar reasons.[35]

The purity of courtly love is still a point of dispute among thinkers taday. Some of them suspect it and consider courtly love a from of adultery. Benton rejects completely the possibility of having lovers embracing and yet avoiding the act of Venus. He proposes that courtly love — the expression — should be banned from the dictionary of literature.[36] Lewis on the other hand, praises the courtly system saying: "If this is not a religion, it is, at any rate, a system of

-progress and growth in virtue, merit and worth. It is the latter which is at the base of courtly love and not desire. Desire is an integral part, an essential part, but what is of the very essence of courtly love is its ennobling power, the elevation of the lover affected by a ceaseless desire and yearning for the love of a worthly woman.(21)

Modern Arab writers view the Udri-love of the eighth century, and the love embodied in the literature written in the same traditin, in a similar way. They consider the Udri-love as a compromise between the lover's human instincts and his relogious ideals. Kinany says that "the Udri lovers were tightly linked to each other by only two ties: dominating passion and high morality." High morality meant to subdue one's fleshly appetite or to be chaste, and thereby to elevate the lover and link him to the divine. Kinany quotes. Muhammad's saying in this respect: "He who falls in love and keeps chaste, and dies from lovesickness, will be considered as a martyr in the world to come."(22)

Purity is the basic condition for love whose end is refinement and spiritual elevation. The poet-lovers themselves assure us that their love is not merely a physical possession of the beloved woman. Marcabru, a troubadour who lived from 1130- 1148, distingushes between two kinds of love; love which is true and good and false love:

> I say and I have said, and I shall say, that pure love and false love cry againt each other-yes, and he who attacks pure love deforms it.(23)

Jaufre Rudel, anther troubadour, longs for his beloved, to see her and to speak to her. He considers hearing and seeing as the greatest solaces:

> And if it pleases her, I shall lodge near her, though I be afar. Then will be appear the refined discourse where a distant lover, yet so close, will enjoy solace with fair words.(24)

Bernard de Vantadorn reproaches the ignorant and foolish people who think that love is harmful, while his love is harmless and enduring because it is far of being vulgar:

> Foolish people criticize love out of ignorance; but there is no harm done, for love cannot be destroyed as long as it is not vulgar love.(25)

Paralled thoughts, defending the purity and chastity of love might be found in the Medieval love lyrice of the Arabs. Jamil Buthiana (he was known as Jamil Buthiana, after his beloved's name, Buthiana) defends the chastity of his love swearing that he never had laid his hand on her with improper intention as people suspect:

> May Muhammad not be my saviour if my hand ever touched Buthaiana for suspicious thing. All I used to do

Whenever this condition -loveing purely- in available, ibn Sina finds that love become the source of good and spiritual growth:

> Whoever is filled with this type of love is a man of nobility and refinement and this type of love is an ornment and a source of inner wealth.[15]

Andreas and the Arab writers place emphasis on love as a great spiritual force that will transform all those who become subject to its power. Andreas tells us that love is the fountain and source of all good things, without it all works of courtesy would be unknown to mankind. Because, as Andreas says, love changes "a rough and uncouth man to be distinguished for his handsomeness; it can endow a man even of the humblest brith with nobility of character; it blesses the proud with humility; and the man in love become accustomed to performing many services greacefully for everyone; (and) a true lover cannot be degraded with any avarice."[16] Andreas tells us of a certain knight who was so lacking in every manly virtue that every woman rejects his love. This man impudently demanded a certain lady's love and, at last she granted him hope of it. Throught love, and by her teaching, she developed in him good character, and he was brought to the highest excellence of conduct and was praised for his good qualities.[17]

The Arab writers tell us similar things about the converting force of love. Ibn Hazm (994-1064) writes that true love is not forbidden by religious law, and it makes the lover better in many ways. He says: "How many a stingy one became generous, and gloomy one became bright-faced, and a coward became brave, and a grouchy -disappointed one became gay, and an ignoramus became clever, and a sloverly one in his personal appearance 'dolled up', and an ill-shaped one became handsome."[18] An incident similar to the above recorded by Andreas, is told by another Arab Medieval writer, ibn al-Jouziah, who tells us that a certain king found that his son was lacking in every virtue so that he would not be fit to be a destined king. The king-father arranged a plan through which the son met many beautiful young girls, fell in love with one of them, and through love, learned the usage of courtesy and acquired the excellence of the king's conduct.[19].

Courtly love is a doctrine of paradoxes. It is passionate and illicit, yet ennobing and morally elevating.[20] Denomy asserts the same notion that the sensual aspect of the courtly love is though essential, but it is a means to an end which is growth in virtue and merit:

> This love is a love of pure desire and not of physcial possession. It is a love wherein desire is not the end in itself but a means to the end

tuous, because the man who suffers from an "excess passion" is disqualified from participating in love. Andreas says:

> Love is a certain suffering derived from the sight of, and excessive meditation upon the beauty of the opposite sex. For when a man sees a woman fit for love and shoped according to his taste, he begins at once to lust after her in his heart. Everyone of sound mind may be wounded by one of love's arrows unless prevented by age, blindness, or excess of passion.[10]

In the fifth section of his treatise, ibn Sina requires of a lover youth, a noble mind and the supp ession of the 'animalness' as he puts it. The itle of this section is: "On the love of those who are noble-minded and young for external beauty." He then writes:

> It is part of the nature of being endowed with reason to covet a beautiful sight, and that is sometims, -certain conditions granted- be considered as refinement and nobility.[11]

Both men, Andreas and ibn Sina, assert that love is a desire inspired by a physical beauty, and intensified through physical contact. Both of them allow and approve the delight of kissing and embracing; yet, they demand the restraint of an ultimate physical fulfillment. This restraint is a condition for ennoblement. Ibn Sina puts these views in

> Three things follow the love of a beautiful form (i) the urge to embeace it, (ii) the urge to kiss it, and (iii) the urge for conjugal union with it. As for the third, it is obvious that this is specific to the animal soul alone, therefore not to be pure except when the animal faculty is altogether subdued.[12]

Andreas allows the same limits, namely kissing and embracing, and demands the omission of the final physical fulfillment:

> It is the pure love which binds together the hearts of two lovers with every feeling of delight. This kind consist in the contemplation of the mind and the affection of the heart; it goes as far as the kiss and the embrace and the modest contact with the nude lover, omitting the final solace, for this is not permitted to those who wish to love purely.[13]

Under the previous condition, Andreas stresses the effect of love in attaining the good and the excellence of character:

> This kind of love that anyone who is intent upon love ought to embrace with all his might, for this love goes on increasing without end, and we know that no one ever regretted practicing it. This love is distinguished by being of such virtue that from it arises all excellence of character.[14]

subject of many books and treatises of the time[3]. Al-Masudi, an Arab scholar (d. 950), discusses the nature of love in dialogue form and states his conclusions. He tells us about a meeting held in the salon of Yahya al-Barmaki - a visier of Haroon Al-Rashid -. In this meeting thirteen known members of al-Rashiid's court, belonging to different philosophical and religious sects, discussed the issue of love. In twelve out of their fourteen definitions, it has been possible to indicate matching ideas from Arabic love lyrics[4]. This incidence shows "the intellectual harmony that, at this point in the Velopment of Arabic literature, obtained between love as conceived by thinkers and by the poets"[5]. In ibn Sina's (980-1036), "A Treatise on Love"[6], one can find ideas and views similar to those of Andreas. Arab thinkers of the early tenth and eleventh century tried to codify the ideas expressed in the love poetry, and their works are parallel to Andreas'. Andreas' work has been the basic source in identifying the characteristics essential to courtly love for eight centuries.[7] For this reson, and because the abstract is more illuminating than the concrete, we will present first the parallels between Andreas' and ibn Sina's views of love. After that. we will draw our examples from the troubadours'lyrics from relevant passages in *Troilus and Criseyde.* The Arabic examples will be drawn from the Arabic erotic poetry of the early Midddle Ages as well as from the works of the Arabic thinkers treating the subject of love.

Both Andreas and ibn Sina address their works to a friend as an attempt to clarify to him the meaning of love. In the Preface to his book, Andreas writes:

> I am greatly impelled by the continual urging of my love for you, my revered friend Walter, to make known by word of mouth, and to teach you by writings the way in which a state of love between two lovers may be kept unharmed[8].

Ibn Sina introduced his treatisc to his friend in a similar way:

> In the name of the al-merciful God, O: Abdullah-Ma'sumi, you have asked me to compose for you a clear and brief treaties on love. In reply, let me say that with the following treatise.[9]

In their treatment of love, Ibn Sina and Andreas assert both the sensuality and the ennobling power of love. Both of them stress the purity or the chastity of love as a basic condition for ennoblement. The following passages show the argument used by each to illustrate how a sensual desire for a physical possession might result in ennobling and spiritual refinement. Andreas' love is sensual. It strats from the senses, i.e. to see visible beauty and desire it. The blind are declared incapable of love. The lover has to be soundminded and young, but not volup-

Najiah Murani, M.A.

Love in Medievel Literature Courtly and Udri Love

Courtly love is the conventional term which designates a "highly specialized sort of love", expressed by the poetry of the troubadours in eleventh century Provence. A great deal of effort and time has been devoted to the discussion of the ideas and thems of the Love "which have made the background of European literature for eight hundred years"[1]. The first attempt to discuss the nature and characteristics of that love was amde ArAndreas Capellanus in his book *The Art of Courtly Love*, which is thought to have been written early in the thirteenth century in Latin prose. The book codified the state of affairs persented in the troudbadours poetry. Dodd says:

> The ideas of the troubadous lyrics are the basic of the whole system; and Andreas' book is but a quasi-scientific attempt to reduce to laws the practices of the troubadours and other lovers of the time[2].

Andreas presented his ideas through a series of dialogues between lovers of various social levels, and deduced his rules out of those dialogues. Similar attempts were made in the Arab world of the tenth and eleventh century. Many Arab thinkers and scholars theorized about the opinions and themes embodied in the love poetry. The most attrative and challenging type of poetry in the Arab world was a new genre of love lyric known as the Udri-love poetry, named after the tribe of Udra in the desert of Najd and Hijaz. The Udri tribe produced the most outstanding representative of this poetry, Jamil (d. 701). This poetry expressed a special phenomenon known as the Udri-love. The Udri-lovers' poems were sung in the courts and salons in Baghdad and al-Andalus (Spain) They were imitated and developed by other poets, and love became the

tics like the search for the exotic, the celebration of the unfamiliar, even the deviant, for its own sake, mystification, idealist schemes of regeneration, empty speculation, etc. it is also, of course, opposed to Said's dismissal of it as yet another manifestation of western misunderstanding of and hostililty towards the East. The crucial advance in understanding brought about by the imagiative sympathy of the creative artist, as can be clearly seen in the cases of Scott and Goethe, paved the way, in fact, to the second key aspect of literary orientalism, namely, its rejection of an existential and ineradicable distinction between East and West and the implicit advance, in fact, of the contrary hypothesis based on as essential, underlying *unity* of East and West.

✱Footnotes

(1) All references here are to the Penguin edition of 1985.

(2) Of the few, important works in the field, see Dorothea Metlitzki, *The Matter of Araby in Medival England* (Yale University Press New York, 1977),
Samuel Chew, *The Crecent and the Rose: Islam and England during the renaissance* (Octagon Books New York, 1965).
Martha P. Conant, *The oriental tale in England in the Eighteenth Century*, (1908) (Octagon Books-New York, 1967), Marie de Meester, *oriental Influences in the English literature of the 19th Century* (Heidelberg, 1915), Byron Portes Smith, *Islam in English literature* (1939) (Caravan Books-New York, 1977) and Arthur Christy, *The Orient in American Transcendentalism* (Octagon Books-New york, 1972).

(3) See Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), and also, Edward W. Said, "Raymond Schwab and the Romance of Ideas" in *The World, the Text and the Critic* (Faber and Faber-London, 1984), PP. 248-267.

(4) Edward Said, *Orientalism*, P. 51.

(5) Edward Said, *The world, The Text and Critic*, P. 262.

(6) *Orientalism* P. 1.

(7) Ibid., P. 118.

(8) In an essay, awaiting publication, entitted, "Orientalism and literary orientalism".

(9) "Sir Walter Scott and History" in *the Listener*, vol. 86, 19 Aug. 1971, P. 226.

(10) See, of course, the chapter on Scott in Georg Lukacs's *The Historical Novel* (1937) for the best description of this achievement.

(11) *The Talisman*, P. 2.

(12) *Ibid.*

(13) I have treated this dramatic strategy which I take to be the key to the play in my essay, "Othello- a re-appraisal", that is awaiting publication.

(14) Edward Said, *orientalism*, PP. 113-5 and 167-8.

(15) Ibid., P. 115.

(16) See René Wellek. *A History of Modern Criticism*, vol. 1 (Cambridge Uneversity press-London, 1981), P. 225, which quotes Goethe's judgement of Scott: "I would always be a mused by him, but could never learn anything from nim I have time only for the most excellent".

(17) See Abdul-Rahman Badawi's introduction to his Arabic translation of Goethe's *West-Ostlicher Diwan (Cairo, 1944), P. 4.*

(18) From Badawi's Arabic translation, op. cit., P. 7.

(19) The first two lines are clearly taken from the Koran (Surat al-Baqara, verse 109). Both passages are Said's translation in his Orientalism, P. 167.

life[17]. Goethe's vision of the East, then, is based on a careful and diligent study of the oriental scholarship available at the time, and an immersion in Eastern literature, particularly poetry, from a very early age.

It is true, to turn now to the second objection to Goethe's orientalism, that the alienation crisis Goethe was going through following Napoleon's downfall led him to write his orientalist *Diwan* as a kind of spiritual pelgrimage to the East-in fact, a *Hegire* or permanent migration from the West the idealistic and subjective elements are very clear in Goethe's own description of his state:

"I had a strong feeling of the necessity for escape from the real world that is full of dangers theratening it from every side, both secrety and openly, in order to live in an imaginary ideal world where I can enjoy refuge and derams to the extent that my strengths can withstand it"[18].

And it certainly could be argued that it was a matter of chance that this refuge was the East; for, having no relationship with any real world and serving only the purposes of providing a means of escape, any other place and any other idea could have sereved just as well.

Again, this casc, wich can certainly be argued to some extent, seems to me to entail a trivialization that deosn't do justice to Goethe. The essence of Goethe's literary orientalism lies in his Comcept of a world literature and in his dream of a unity of East and West in universal brotherhood as the title of his *Diwan* is clearly meant to indicate. It is true, as the famous opening lines of the *Diwan* express it, there is the intention of a remedial journey to the East even of only in the mind:

North, West, and South disintegrate
Thrones burst, empires tremble
Fly away, and in the pure East
Taste the Patriarch's air.

But the real search is for a new unity of both East and West and for a spiritual regeneration of humanity through transcending the petty differences and antagonisms in achieving it.

Goethe chooses the following verses from the Koran to express it:

God is the Orient!
God is the Occident!
Northern and Southern lands[19]
Repose in the peace of his hands

Conlusion

The essence then, of romantic orientalism is to present, through the act of imaginative sympathy, a truer picture of the East. it is another step, a huge and culminating step, in fact, towards a clearer understanding of the orient, in a process that began in the Renaissance and advanced in the epoch of the Enlightenment. This, of course, makes it the reverse of what is Vulgarly understood to be romanticism and, by extension, romantic orientalism, i.e. what sums up characteres-

orientalism, it could be argued, does not spring from knowledge Progressively obtained through positive reasoning. Its real impulse lies in a state of alienation from the West that has led to an almost mindless abandonment to the East and a consequent immersion, even drowning, in it. There is no actual contact with any real Orient, Said would argue: What is at issue is not really the Orient so much as the Orient's *use* to a modern, but sick, Europe[15]. This is not an Orient that is to be tangibly and directly experienced; it is one only to be written about and idealized. According to Said, the Orient, representing the permanently alien and perverse. is here warded off again, but this time, by means of the peculiarly poeticized and mystical romantics discourse. Unlike Scott, and the British rmantic generally, whose visions of the Orientl no doubt due to stronger and older political involment in the region, always had more concrete and tangible shapes to them, the French and the German romantics, particularly the latter were much more airy and philosophical. This may also explain why Goethe's attitude towards Scott, by all measures a very kindred spirit, remained till the end, in spite of Goethe's admiration, cool and even derogatory[17].

All this may be said to be the case againt Goeth, as part of a total rejection of romantic orientalism along the lines argued by Edward Said. The actual facts, however, do not bear this out. It is true that there are clearly mystical elements in Goethe's orientalism which are very much part and parcel of German romanitc orientalism. Ideas of the East as the mystical origin and as a power for spiritual regeneration introduced by Ferderich Schlegel and the romantics had certainly left their imprint on Goethe. But Geothe's first turning to the East goes back much earlier and the real force behind it was Herder. who had already become young Goethe's mentor back in 1770 -another clear indication of the links between romanitc orientalism and the Enlightenment. Goethe, of course. had also read Lessing's, ***Nathan der Weise*** (1779), with its plea for religious tolerance and its wise and noble portrait of Salahadine. But, more importantly, he was fully acquainted with 18th-century orientalist scholarship which provieded him with at least one great, favourite book of poetry Hammer-Purgstall's translation of the ***Diwan of Hafiz.*** Goethe, of course, studied Hebrew from the age of thirteen and began translating from the Bible shortly afterwards. Later, he also studied the Koran, in Latin translation, and attempted to translate parts of it himself. He also studied the Classical odes of Arabic poetry in Jones's Latin Translation and again translated passages from them.

After his return form Italy in 1791, Herder advised him to study Indian and Persian literatures which he did, retaining particularly strong feelings for the latter all his

those who were achnowledged to be masters of their craft, that I was diffident of making the attempt".[11].

It is clear, however, that Scott was also fully aware thar he was not competing with the romantic poets, but was really blazing a new trail. In creating the historical novel, virtually single-handed, Scott offered his own pioneering contribution to the Romantic Movement of which this new Literary form was such a characteristic product. That much is beyond dispute and is generally agreed to be Scott's singular achievement. What I want to underline here is Scott's precise reason for deciding to write this particular novel a work which was to become, in my view, one of the masterpieces of literary orientalism. Scott, in that same introduction, continues to say that he finally settled on a particular period of the era of the Crusades, an era which he returned to from time to time throughout his literary life-because it offered one particular *contrast* that in his view promised to contain "materials for a work of fiction, possessing peculiar interest". This contract, between Richard I and Saladin was one in which, in Scott's own words. "the christian and English monarch showed all the cruelty and violence of an Eastern Sultan; and Saladin, on the other hand, displayed the deep policy and prudence of a European" vsoverigh[12].

This central role-reversal, so reminiscent of Shakespeare's dramatic strategy in *Othello,* is indeed the key to the novel. Shakespeare had turned the seemingly antagonistic (i.e. the Black, oriental Othello) into the recipient of our sympathy and identification and made the white Iago the villain of the piece, who, furthermore possessed all the qualities usually attributed to the stereotyped balck characters in Elizabethan drama[13]. Here, in a different context, Scott is giving historical reality, in fictional form, to a very similar sort of reversal. The deviation effect, to borrow a term from the Russian Formalists, created by this double reversal, lies at the heart of the artistic achievement of both works, and the use of this effect, one might add, for the purpose of creating a sympathetic identification with the East, is a major characteristic of romantic orientalism.

Goethe

In appearance, Goethe's orientalism presents an antithetically contrasting case to that of Scott. Here, it seems most of Edward Said's strictures against rmantic orientalism apply-the spiritual alienation, the recourse to the Orient as a refuge, the idealist deram of regenerating the sickly West through oriental injection, etc.[14]. Goethe's case is one of clear infatuation that involes an almost Wertherlike loss of identiy. What we are witnessing here is much more than sympathetic identification; it is, in fact something approaching a total surrender. However steeped in learning, Goethe's

only in romantic orientalism, but in all great works of literary orientalism.

Scott

The Talisman is, first of all, a great testimony to Scott's thoroughgoing research and his uncompromising respect for historical truth. The novel is the first work in English, and most likely in any European language, that presents a wholly accurate picture of these renowned episodes from the history of the Crusad es Preceded only by Gibbon's treatment in his *Decline and Fall of the Roman Empire,* the *Talisman* is also a good example of how romantic orientalism built upon and advanced the achievement of the Eblightenment in this field. Scott's unprejudiced understanding and sympathetic identification with the historical-and outwardly antagonistic-figure of Salahaddine continues, in literary terms, the model already established by Shakespeares in *Othello.* And it was a historican -Hugh Trevor-Roper- and not a literary critic, in fact, who emphatically declared that Scott'a novels "made a revolution not only in literature but in the study of history", that Scott was "a historical innovator" in much the same manner that figures like Montesquieu, Herder and Hegel were such innovators and that Scott, "more than any other writer, forced the transition from 18th century philosophy of history-the philosophy of Hume, Gibbon, Voltaire, Robertson-to 19th century philosophy of history the philosophy of Macauly, Carlyle, Ranke"[9].

Technically, *The Talsiman* is one of the best-constructed of Scott's works. It has a tight plot that succeeds very well in combining dramatically the political theme with the romantic love story. The main charecters are all subtly drawn, the scenes are full of action and the chivalric heroism simply carries the day. But, however pioneering we know Scott to have been the creation of this kind of historical realism[10], the greatest achievement of the work still seems to me to lie in its content-i.e. its moving and truthfull recreation of a hitherto alien and "hostile" world through the sheer offort of what might be called imaginative sympathy.

In a significant "Introduction", dated 15th July 1832, Scott conveys his full awareness of the key works of romantic orientalism produced by his contemporaries and mentions by name Southey's *Thalaba,* Moore's *Lalla Rookh* and Byron's Eastern poems, in addition to Thomas Hope's *Anastasius* (1819) and James Justinian Morier's *Haji Baba of Isphahan* (1824). Together with the lack of acquaintance and experience of the East, which he had already, rather unsuccessfully, treated in his *Tales of the Crusades* (1825), such prominent contemporaries led Scott to put on the mask of modesty and conclude, that, "the Eastern themes had been already so successfully handled by

and cultural orientalism, the epoch, as it has been aptly named, of the oriental renaissance(3). Victor Hugo, one of the key figures of that renaissance, has made a telling comparison in declaring: "Au siecle de Louis XIV on était hélleniste, maintenant on est orientaliste"(4).

Orientalism, then, is a significant, integral aspect of romanticism. Schwab, in fact, who is a major, and encyclopedic, scholar in the field, regards it as what gave romantism "its complex dimension and led it to the reformulation of human limits"(5). Before going into romantic orientalism in any more details, however, we must go back to Edward Said.

Said makes two important points about romantic orientalism. The first, with which we disagree Completely, is that romantic orientalism is just another stage in western misunderstanding and mystification, for sinister purposes mostly, of the East. This has not so much to do with romanticism or with orientalism, for that matter, as with demonstrating Said's main thesis that orientalism is a permanently deforming and antagonistc movement that changes not in essence, being the reflection of a fixed set of structures, but only in appearance and in accordance with the differing discourses and disciplines in which it is embodied. Thus orientalism is merely a mechanism, almost in the psychological sense, through which western Europe comes to terms with "one of its deepest and most recurring images of the other"(6).

Said's second point is that there was an element of sympathetic identification with the East in 19th century orientalism which derived mainly from the historicist spirit of figures like Vico and Herder. The latter, in particular, advocted "a populist and pluralist sense of history"(7) that could easily open the way beraking all barriers between East and West in search for the creative spirit of each culture which could only be reached by the totally unprejudiced observer.

These two points seem to me to be contradictory. While the first stresses the idea that orientalism is a statically negative movent (phenomnon, discourse) that was essentially and irrationally antagonistic to the East, the second would seem to hint at a progressively advancing movement that did, in fact, reach, at certain stages, a clearer understanding. To say that the sympathetic identification with the East in romantic orientalism was prepared for by the historicist pluralism of the Englightenment seems to me to be much more correct and much more helpful, in fact, in explaining the changing nature of orientalism itsalf. I have argued elswhere(8) that the greatest weakness of Said's work lies in his refusal to distinguish between the different stages of orientalism and that one of his most persuasive points is this concept of sympathetic identifiction which, I maintain has played a key role not

modes, the European novel owes its birth and development, in part, to the oriental tale both from inside, and outside, The *Arabian Nights*. The decisive impact of the Spanish model on the rise of the French and English picaresque novel (including works of such key figures as Le Sage, Defoe, and Fielding) cannot be fully understood without its origins in the oriental *Maqamat*. Major works, like Johnson's *Rasselas* Goldsmith's *A Citizen of the World*, Beckford's *Vathek* and Voltaire's *Zadig*, are examples of literary orientalism in more interesting ways, it seems to me, that the fact that they are written within what is called a pseudooriental frame, The oriental dimension is so inderent in these works, which are simultaneously texts of 18th century Enlightenment as well as 18th century fiction, that it calls for a comprehensive investigation of this aspect of both phenomena. Indeed, it was precisely the reception of this new, oriental subject by the great, 18th-century figures that paved the way for the truly great flowering of literary orientalism in the romantic epoch.

Romanticism was the first, great literary movement that wanted, deliberately and consciously, to extend the domain of literature beyond the parameters of the Greco-Roman civilization and to absorb, principally, the literatures and cultures of the East. It was a great extension of what may be called the space of literature, both historically and geographically. In European literature it undoubtedly represented a great turning to the East. Orientalism is so marked a phenomenon in the works of such major figures as Scott, Goethe, Pushkin, Hugo and Byron and in such major works as *The Talisman, Westostlicher Diwan* and *Orientales*, that is seems best if it were regarded as an integral dimension of romanticism and not a mere decorative adjunct or external derssing.

Morever, just as romantic orientalism was prepared for by the oriental tendencies of the great prose writers of the Enlightement-and also, it must not be forgotten, of the great oriental scholars of the 18th century-for which it was, in many ways, a continuation and a culmination, it also dominnated and set key patterns for the literary orientalism of the whole of the 19th century. To the extent that it continued along the lines of such masterpieces of literary orientalism as Shakespeare's *Othello*, it continued and developed a model that can be traced also in the works of the great realist novelists like Gogol *(taras Bulba)* and Tolstoy *(Hadji Murat)*. On the other hand, the orientalism of other literary tendencies of the 19th century, like Naturalism and Symbolism in the works, of numerous writers like Flaubrt, Fitzgerald, Kipling, Tennyson, Lamartine and others, also owe their impulse and origin, to a great degree, to the pioneering efforts of romantic orientalism.

Indeed the whole of the 19th century may be regarded as the century of literary

The Oriental Dimension of European Romanticism: The Cases of Scott and Geothe

Romantic Orientalism

In spite of the numerous grounds for disagreement and in spite of the absolutist and historical tendency in the formulation of the arguments that it contains, Edward Said's well-known, **Orientalism** (1978)[1], deservedly remains the richest and most controversial, recent work on the subject. One of the great achievements of Said's work is the attention he gives to literary orientalism, or the reflections of the East in the works of the great, creative writers. Although he tends, on the whole, to look at those products within the confines of a temporary vogue (p. 118), or limited genre writing (p. 53), and to regard them as a tendency towards mythologizing and mystifying the East (pp. 81-3, 98-9 and 167-8) that is essentially similar to the orientalist performance in other fields, Said nevertheless succeeds in conveying the seriousness of the phenomenon. This awareness is due, perhaps, to his own basically literary training, even though the requirements of his argument make him treat literary orientalism rather negatively.

literary orientalism is not confined to one particular western literature or literary epoch. It covers nearly all the major epochs of the major European literatures, in addition to Russian and American literatures. The area is indeed vast and much of it is still largely unresearched[2]. Products of literary orientalism appear all the way from medieval to modern times and writers of major works in the field extend from, say, Shakespeare to E. M. Forster.

One of the areas where literary orientalism had a most beneficent effect was the rise of the European novel in the 18th century. In both its picaresque and didactic-philosophic

scholarship less dependnt on a dichotomy of East and West. My proposal was to look at each country as producing multiple worldviews. Important intellectual conflicts in a given society regularly take place between people in different worldviews. The observer looking from the outside ought logically to be drawn to the one he or she favors. It would appear that in Western cirlces, a number of liberal positivists who studied the modern Arab world found liberal positivists in the Arab world and put them in the foreground of their books. No other significant group in the West has had the chance to look at the modern Arab world. Arab observations of the West appear to be slightly more diverse at least less concentrated around liberalism. The Westerners who looked at India were on the whole a bit different than those who looked at the Arab world; they too found what they wanted to find.

Footnotes

1 — Clifford Geertz, Princeton anthropologist. Among his books is Islam Observed: Religious Development in Morcocco and Indonesia (New Haven: Yale Unvirsity Press, 1968); more significant is the general essay The Interpretation of Cultures (New York: Basic books, 1973); This Last book was conceptually refuted in theorical essay never applied to orientalism by three English writers, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S. Turner, The Dominant Ideology Thesis (London: G. Allen & Unwin, 1980).

2 — Notably Bryan Turner, Weber, and Islam: A Critical Study (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974); Marx and the End of Orientalism (Boston: Allen & Unwin, 1978); The Important of the Asiatic Mode of Production in marxist thought also usually suffers from being orientalist.

3 — Annemarie Schimmel and Addol Jawad Falaturi (eds.) We believe in one God: The Experience of God in Christianity and Islam (New York: Seabury Press, 1979); M. Montgomery Watt, Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).

4 — Edward W. Said, Orientalism (New York: Pantheon, 1978); translated as al-Istishraq: al-Ma'rifa, al-Sulta, al-Insha (Beirut, 1981).

5 — A historical survey of the core culture genre is Regina Sharif, Non-Jewish Zionism its Roots in Western History (London: Zed Press, 1963); Less critical Robert T. Handy (ed.) The Holy in American Protestant life 1800-1948 A Documentary History (New York: Arno Press, 1981).

6 — An otherwise Indispensable book for students is L.S. Stavrianos, Global Rift The Third World Comes of Age (New York: William Morrow and Company, 1961).

sponsored by the state through the existing institutional structure. Some adjustment follows. The result is a transmutation of the worldviews. Thus a ruling class positivist in India might have much in common with his counterpart in England and send his childern to an English university by choice but there would be differences between them. Having made this claim, it perhapes suffices to stop here in terms of our main objective of showing a methodology beyond orientalism. One might at this point catalogue examples of how Arab philosophers involved in the language academies are at home with the European metaphysical tradition while other Arab intellectuals are totally involved in Marxism or positivism. One might continue in Europe and show the same thing. It is an irony that a standard course on Western civilization always makes reference to Rousseau, Marx. and Locke to show variety but when confronting any other part of the world it assumes that it is alien and homogeneously so.

Further refinement of these ideas is of course necessary. It is not so valuable to identify general interconnections in the world as to identify actually closer similarities whether or not they have played a significant role. Here the writings of Samir Amin on periphery capitalism are suggestive, as are the writings of Gramsci on different kinds of hegemony. While obviously there is a great deal of intellectual interawareness between Europe and its colonies, the more important question is whether one can find greater similarity between intellectuals for example in India, Egypt, and Mexico in terms of their attitude toward Dickens or Dosteyevsky than one find between intellectuals in such Third World countries and intellectuals in advanced industrial countries. This appears to be the frontier for now.

This essay took up the question of orientalism seeking to explain its comeback and renewed prestige in Westren countries in the past few years. The strongest explantion for its unexpected resurgence was that orientalism was embedded in larger molds of thought, particulary romanticism, which was itself a form of protest within Westren culture destined to live on. Because romanticism is historically a movement in Europe in reaction to the Industrial Revolution and later more advanced forms of capitalist development, the essay shifted to the culture of the two main forms of capitalism in the industrial countries, national capitalism and multi-national capitalism. Using the United States as an example of an advanced country, the essay proceeded to show how the relative political dominance of one kind of capitalism or the other was accompanied by profound changes in American culture generally and by sharp shifts in orientalist scholarship in particular. The concluding issue raised in this essay was the prospect for going beyond orientalism to some from of

plicated. In any socity, language not only serves as a vehicle of communication but also of miscommunication; religion sometimes unifies believers and sometimes does the oppostive. In sum, if orientalism remains committed to an image rooted in elite culture, it must almost necessarily downplay struggle, social change, and discontinuity in favor of relative harmony and cultural continuity and thereby generally simplify, the social totality.

In the 1960's Samir Amin began to define the concepts of periphery capitalism and tributary modes of production as concepts which were not dependent on the West and which could be used without giving preference or normative significance to any one region of the world over another. In the same period, translations of Antonio Gramsci began to appear in a number of the major languages giving for first time a complex theory of rule and subordianation using culture, religion, and folklore as operative categories. In this increasingly liberal and liberated context, writers have began to use the concept of worldview as a sociological category again. The intent was to build a sociological framework for the analysis of knowledge less deterministic than the way Second International Marxism had with the concept of ideology. Some intimation of this has already appeared in the refernce above to romanticism and positivism. We conclude with a fuller discussion.

It would appear that modern class structure which exists around the world predicatably produces positivists, marxists, anarchists, and romantics. There is a certain affinity of these worldviews to one class over another but there are sections within each class which might adopt any one. So for example the generally romantic and positivist members of the ruling class might harbor anarchists or marxists among its youth or less contented members; in the working class, there are many who identify with science and the state and function through positivism. etc. This suggest that writers in different worldviews in a given country may have little or no capacity to communicate with each other, while they might have much in common with someone who shared their logic or sensibility from another country. It is a common expreience for a professor to be in a department and to share a specialty and yet feel unable to communicate with his or her colleagues half as well as he or she could with some one in an unrelated field but with whom a worldview is shared; communication involves a capacity to share some logic not merely facts or techniques.

Clearly, however, classes do not simply produce themselves and worldviews are not simply developed in a laboratory. People live in formed societies; in all such societies, Gramsci suggests regimes combine and mold ideas to fit their needs. The individual in real life confronts a dominant cultural mold

the gradual laying of a foundation for future studies of a comparative sort by a more diverse community of scholars has taken place. A good example is the *Social Science Citation Index* now about 15 years old. To conclude this tableau must suffice for now as most of the trends now ongoing can scarcely be evaluated in a deep way except by specialists. Regrettably we lack a journal of trends in Middle East Studies; so that each writer must chart his or her own impressions of trends in the arts, music, science, or social thought. We likewise have only a limited idea of Arabic studies in Russia and Japan.

The last issue of this essay is the question of an alternative to orientalism as a genre of scholarship. How can we produce writings on culture and society which get beyond a simple dichotomy of East and West? This appears to be the challenge which Edward Said is raising in his essays on orientalism. Our first claim was that orientalism was not going to simply disappear; it might however be supplemented by writing with stronger claims to science. This is unfortunately a polemical point as little such scholarship currently exists and clearly there is much of value which one can find in the work of orientalists past and persent. Further, the early history of orientalist critique has simply led to confusion. Orientalism can assume many different forms from Marxist materialism to European idealism to American modernization theory.

One notes however an aversion among orientalist writers to comparative method linking Islamic/Arab examples to non-Islamic/ non-Arab examples as a mode of seeking the particular specificity of a given society. To the extent that comparativism is introduced it is used to stress the 19th century idea of self and other as two non-interpenetrating poles. Europe is often used as a sharp contrast to the Islamic world. A deeper use of comparative methodology presupposes assumptions about a common human identity as the foundation of science; the search for difference starts from the assumption of shared features. Many orientalists were deeply attracted to Asian culture but they treat it as a love of the alien and not something which is rightfully theirs as well as Europeans. It would seem simple enough to show that these orientalists were mainly romantics, that they disliked many features of the dominant European positivism and that they responded to the romanticism manifested more richly in other cultures where positivism was weaker. It is equally apparent that one cannot understand a country in the Middle East simply by virtue of its dominant language or religion. By committing itself to an image unified around religion or language or race, orientalism cannot accomdate the diversity of social reality one finds in the novels of Najib Mahfuz or 'Abd al-Rahman al-Sharqawi. The social tapestry of 'Ali al-Wardi is even more com-

The turning point came when development spelled opposition and a demand by local government officials for a bigger piece of the pie. This surfaced in the Non-Aligned Movement and subsequently in the North-South dialouges. The response of the Western countries in the 1970's was to abandon the development of the government and society as a whole and concentrate on selected sectors like the army and family planning. Major organizations like the Rockefeller Foundation led the way in the reassessment of national priorites and great shake-up in personnel followed. The image of Israel underwent acomparable metamorphosis in the United States; Israel emerged in this period as a defender of the Free World where before it was heralded as an example of a democratic road of development. The transition away from developmentlism occurred at a period when the country was as a whole disillusioned by the Vietnam War; perhaps more importantly it was suffering reverses on many fronts. Economic rivals like Japan and Germany were rising; the out flow of loans to foreign states was also becoming a factor. In retrospect, it becomes clear that the funding of academic area studies was a minor part of the larger developmental movement, which came in its waning days.

The new Western initiative of the 1970's which has lasted up until the present is commonly called the New World Economic Order. Ordinarily conceived in purely economic terms, it actually has had a pronounced effect on intellectual life as well. Its broad characterstics have been the realignment in political and economic terms both the Western and Third World Economies. One of its basic features was a radical acceleration in the international division of labor. This was largely the result of corporate flight from Western union labor to the Third World. It also involved the growth of a huge sweat shop economy in the Third World. In rural areas, the NWEO resulted in a deepening alliance between the rich peasant and estate owner of the Third World and Westren agro-business at the expense of the Third World state. The most common political consequence of these economic changes was a move to the right in many countries. Where the owners of sweast shops and semi-feudal estates gained increasing political power they dedicated themselves to building up the power of the army and diminishing that of other institutions like the universities.

On a more positive note, many of the major scholarly works of this period have been reference books. There are several publishing companies specializing in Third World bibliographies so that many themes now find a ready access of at least Western language materials. Despite the fact that Arabic language periodical literature is still virtually inaccessible to the Western reader,

new center directors were more financial administrators than dominant scholars.

The impact of these changes affected different fields in different ways. In the study of antiquities, graduates looked forward increasingly to museum jobs more than academic ones. Indeed the weight of museum influence and archive management is increasingly felt in scholarly circles. Such changes were less dramatic than those in fields which were more centrally committed to the developmentalist paradigm like modern history and political science. With the slackening of the developmentalist committment in the 1970's and with a breakdown in faith in modernization ideology, the whole raison d'etre of fields changed. In the ensuing reformation, political science and anthropology moved from development to counterinsuragency and national security while history was left no place to go. Today a large number of American universities have appointments in the social sciences of the Middle East but they deliberately refrain from appointing in history. Many who do teach Modern Middle East history courses find they can only generate the required number of students through trivialized courses in the Arab-Israeli conflict or by showing an excess of movies in class. Student perceptions appeared to follow governmental lines in this case.

The cahnge which favored social science at the expense of histoty and especially modern Middle Eastren history coincided with the rising influence of core culture politically and intellectually. The core culture intellectuals reformed the college curriculum dropping many of the innovations of the 1960's and reinstituting basic studies, Western civilization courses, and computer literacy as a substitute for foregin language requirments. At my university, Temple which is a large urban university, we adopted an interdisiplinary intellectual heritage course a few years ago to be taken by all students. One of its requirements was that one week should be spent on "Non-West" culture. Over the years, colleagues have come to me in good faith for help asking me in a bewildered way to choose a page of the Qur'an for them to assign.

Of course, the explanation for the rise of the Core Culture (Reagan, Thatcher, Kohl, Begin etc.) and the breakdown of the developmentalist revolution lies in changes on a global level. A consideration of the global level is also useful for explaining particular activitier of orientalists in this period, like the dialogue movement. The period of World history from the 1940's through the 1960's saw the continuous expansion of the West into the Third World through the local central governments. The West helped to develop the institutions of these governments and even funded the education of many foreign students in the hopes of producing an ever more useful infrastruture.

from southern culture like C. Vann Woodward, the famous Yale historian from the South, who put the South down. With the rise of the Sun Belt in the 1970's which finally led to the Reagan years, the state grew in power and gained autonomy from the dominance of a given region and played off the East and the West, producing intellectuals who were neither purely of the one or the other. Let us begin with these internal influences as they affected orientalism, turning after that to the influence of global changes.

With the rise of the East Coast came the ideology of developmentalism or modernization; its roots were in John Dewey and American Pragmatism more generally. In the early years of the century no important impact on orientalism is found. However, this situation changed in the Second World War. During World War Two, the government pressured the orientalist community to be more relevant, to study modern subjects, and to apply social science methodology. After World War Two, a group of Middle East social scientists formed itself composed of orientalists who had abandoned philology and Belle Lettrism, e.g., Gustave Von Grunebaum, or who had adapted the field of medieval Islamic studies to modern times, e.g., Bernard Lewis or who had come from the social sciences and learned about the Middle East from experiences in the First Palestine War, the oil industry, or the State Department, e.g., Manfred Halperin. In the 1960's the Middle East Studies Association was formed; it was geared to a clientele quite different from that of the older American Oriental Society; in the same period, the government funded area studies centers. It also gave an opportunity to middle calss students to learn Arabic. Much of this emerged out of competition with the Soviet Union. After Sputnik in 1958, the government funded the study of "critical languages" through a piece of legislation called the National Defense Education Act. The heyday of the area study centers, e.g., the Middle East Centers was the 1960's This paralleled the expanding academic job market in area studies; it corresponded as well with the great expansion in the new fields such as political science, cultural anthropology, linguistics, and social history.

With the advent of the 1970's the area centers began to lose their funding, there was a perceived glut in graduates for the academic market, who were not qualified to, or disposed to, work for industry or the government, which was what the govenment wanted. Many of the area programs contracted radically and professors disappeared back into their original departments or in some cases disappeared altogether. To keep functioning, Middle East programs made alliances with businese programs. Naturally those in the newly-prosperous West and South West were the most successful. The

Structural analysis lowers the expectation of change; the data concept distances the viewer from a claim to reality by imposing the premise that whatever is know can be interpreted in endless ways which conflict with each other. Not suprisingly in a field dominated by the core culture the major collective project, the *Encyclopedia of Islam*, has its roots in the late 19th century.

We now turn to the question of how to explain the ebb and flow of orientalism and modernization theory in the West in the past generation. Why did modernization theory rise in prestige through the 1960's but then stagnate in the 1970's while orientalism appeared to make some comeback? The question cannot be posed exactly in terms of quality but in terms of the nature of dominance within professional organizations and in terms of which organizations had the most status in different periods. The answer we propose is not a conventional academic one. Perhaps none exists. The individuals, institutions, and relationships whithin the world of orientalism existed continuously throughout the past generation; the relevant changes took place on another level, that of politics, but politics not as understood in a conventional academic way, as a discrete domain like a political system, but as politics a la Gramsci.

By politics a la Gramsci, what we mean is a discussion of the role of intellectuals as part of the state-or ruling political alliance-to secure and to reproduce its hegemony. By this we assume that intellectual institutions like oriental institutes have not only a teaching and research fuction which progresses fairly autonomously over the years but that leading figures in these institutions have a link to the state. They share in a common language, the language of the hegemonic culture. These leading writers serve as a link between the state and the rank and file teachers and writers of oriental subjects. They do so by editing journals, holding conferences, defining publishing series, and institutional priorities. While orientalism has not produced the top intellectuals of the state and arguably it is the media not the university through which the state tries the hardest to diffuse its message, nonetheless in each of the major countries of the West a handful of figures have surfaced on a variety of committees and boards espousing establishmentarian views. Adopting a Gramscian approach to American history, one can note how from the era of Franklin Delano Roosevelt in the 1930's through the era of John F. Kennedy in the 1960's that the state intellectuals were drawn regionally from the East Coast. The Ivy League colleges produced figures who spoke for the interests of the dominent East Coast corporate Capital. They turned the South into a culture of folklore and treated the West as an intellectual satellite of the East. This was achieved by giving attention to defectors

until just recently. In both casese, a few thousand yeras is normally covered in a few pages because the writer assumes that very little change occurred from the original creation of civilization to recent times. History thus is the unfolding or working out of the civilizational idea until its creativity is exhausted; often this takes the form of a Hegelian view of history. Civilization is conventionally rooted in religion and scriptural language so that the legitimation of claims of historical continuity is conventionally based on the claim of the stability of grammar patterns and word meanings from the Golden Age to now.

The profile of a modernization book differs appreciably from one of the core culture(6). There is a foreshortening of earlier history into a condensed section. This is followed by an account of the coming of the West at which point the narrative achieves its clarity and focus. While both traditions tend to emphasize the domination of the elite over a passive mass, the modernization school links the elite to the West and emphasizes change. Often the modernization school works through social science while the core culture through belles lettres but this is not always the case and is certainly not a necessity. A more probable distinction is the attitude toward positivism.

Positivism is chosen here because of the heated arguments surrounding the term scientific menthod. The core culture and other societies on the defense are more prone to defend a range of positions associated with Leopold Von Rank, Ignatius Goldzieher and other writers of the 19th century than they are to accept the relativism of the 20th century. Nineteenth century positivism is based on the assumed efficacy of the laboratory approach for acquiring ture knowledge. True facts gradually accumulate, resulting in truth. Von Ranke and Goldzieher pointed the way toward a critical use of material. Their contribution to text analysis is still much appreciated. Another feature of positivism is its predilction for the integration of facts into a narrative presentation, much as occurs in the classical novel. In both the classical novel and the core culture history book, one finds a move from some premise, sequentially forward to a resolution. Relativism on the other hand appeals to the strong. The objectification of truth limits its malleability; strong states or power blocs need the flexibility to modify previous truths at will. Narrative also is constraining. It has the advantage of defining history in terms of a finite number of powerful actors whose lives can be welded together but it also commits the writer to keep alive the doctrine of change and movement. Thus it is not suprising to find that the multinational culture eschews the idea of fact for the neo-positivist concept of data; in addition it balances narrative and structure in its analysis.

through political economy. While the majority of scholars in the internationl tradition write about modern and contemporary subjects, this is not uniformly the case. Some study ancient state formations, medieval technology or medical history. The theme is secondary to the dominant metaphors which inform the method. In sum, all histoty forms a unity but some regions, notably the modern West, are ahead and serve as a model.

The second center of gravity, that of national capital, produces more of the orientalist tradition than does the generally dominant modernization school. While its basic locale is small towns, Mid America, the Bible Belt, the populist tradition, South Germany, and provincial institutions across Europe and the Middle East, it is also to be found in numerous instiutions generally dominated by modernization such as Princeton University. The major difference between the one and the other can be expressed in either economic or cultural terms. In economic terms, the world of national capital is the world of business, which sells primarily to the domestic market; it is at the mercy of the multinational economy, which has much more power. National capital sees itself somewhat a captive of the Multinationals, it sees the politicians spending the treasury on overseas projects solely for the benefit of multinationals but at their expense. This has induced national intellectuals to sympathize withe isolationist politics for much of the 20th century. National capital has patriotism as a primary ideology; foreigners are aliens. There is no sense of shared development or common culture. This view is reinforced both by the position of sturggle within countries dominated by multinationalism and by the occasional meething with foreign business where buying or selling takes place on a one-shot basis in a purely adversarial manner. This contrasts with the situatin of the multinationals who fuction through shared assets on a day-to-day basis around the world. In cultural terms, the core culture tends to see American culture, Christianity, or Judaism, as starkly different from Hinduism or Islam. Culture is a cake, an essential block of which you are either a part or you are not a part. Is is not surprising that the core culture has produced the vast majority of the proseltysing missionaries and that these missionaries, like the core culture business men, found themselves in an adversarial relation to the intellectuals of other cultures, groups which obviously did not welcome then.

The profile of a core culture book on the Middle East is one which begins with an account of ancient religions(5). Often the writer seeks to explain the Arab-Israeli conflict by indicating that the various races never were able to accomodate each other. Alternatively, the writer could claim these races tolerated each other for thousands of years

emporium; this was what was missing in Europe. With the sexual revolution of 20th century America and Europe, the reaction took the form of finding the exotic orient to be just the opposite, to be sexually repressed. In neither case. was it particularly important to be accurate so much as to be consistent from a Western point of view. Space permitting, it would be highly desirable to spell out the linkages between romanticism, neo-romanticism, modernism, and orientalism in more detail. Proceeding here in a much more limited fashion, let us try to identify who is producing the major types of thought about the Middle East in Western countries and conclude with some suggestions on how to go beyond orientalism without ignoring what it legitimately has achieved.

At first glance, it is apparent that the schools of orientalist scholarship are organized by country or region of country, that they are loosely linked by numerous obscure journals and by the annual congresses. A closer look shows however that it is not specifically national lines which unites or divides individuals and small groups together. Compared to scholars of many other branches of history, orientalists are much more cosmopolitan. Further, many scholars know each other through language training or shared teachers or students; these relations last a life time and are more important than similar ties among professors and students who specialize in the history of the United States or Europe. It is a guild and a very productive one; tody many orientalists know they are under attack but the vast majority misconstrue the attacks, and indeed many of the attacks involve secondary issues, so that the real debate between orientalism and its critics lies in the future.

Beginning with the affinity of small groups for each other across national lines, one must make certain postulates of a sweeping sort to eastablish a terrain of sociological inquiry. Les us propose that the general character of Western culture can be defined as emerging from around one of two main poles: Multi national capitalism and developmentalism or national capital and core culture. Individuals across the West and from the Middle East have chosen to attach themslves to institutions in one tradition or the other; both traditions have produced writings which one could judge politically or aesthetically as spanning a wide spectrum. But despite the choices made by particular individuals (or because of these choices), the generalization appears to hold that the majority of the scholars who developed in the multi-nationl orbit, obviously flourished or the East or West coast of the united States, North Germany, London, Paris, Tokyo, Cairo, Baghdad, centers which collaborate in the Multinational economy. The vast majority of these scholars approach their subject through modernization, some

of power relations of the colonial or post-colonial period of history. The significance of these claims is that the analysis of orientalism should be broadly conceived in trems of Western culture, it should be removed from a narrow history of particular books on some given Middle Eastern country like Iraq. In this optic, orientalism emerged as part of the larger romantic and neoromantic worldview of the past century. Modern orientalism thus arose as part of the opposition to the 18th century Encyclopedists. The Encyclopedists, a group of Enlightenment intellectuals who started from the premise of the universality of man, followed in the footsteps of the Greek and Renaissance writers. Of course, even today the Enlightenment is still under attack. The attack on universalism in favor of the apriori particularism of each culture is the core of the romantic revolt. Our humanity is shown not by what we share in common but by the unique features which disinguish us its claim. For some this claim was useful in building national myths and national cultures or as Said showed in rationalizing colonial rule. But its appeal was no doubt to large numbers of individuals, who have no such involvements but who simply resented being reduced to a seriers of identification numbers by some state. Our first point then is thar orientalism is deeply embedded in the Western internal cultural protest through romanticism. For this reason, orientalism, the study of one of the world's culture, is more likely to survive and take different forms than it is to disappear. It might disappear if the state transmuted romanticism and used it as a principle ideology of oppression as in fascism.

What is more difficult to explain is how the Westren mind allocated to the Middle East and Islam, the image of exotic or why it chose the image of inscrutable for the Far East, decadent for the Latin Americans, primitive for the Africans, cruel for the Russians, etc. Travel books and the history of contact offer some explanation but not one which is free from ambiguity. The same may be said for the status of the Middle East as one of the world's holy lands. Is would appear as Said suggested that specifically in the colonial period, selections were made by Western intellectuals from a potentially wide symbolic reservoir. Clearly, much which the West knew about the world was simply abandoned to fit the new intellectual models. This we can be sure of reading the western travel literature produced in the period between the Renaissance and the 18th century. More certain than the way choices were made is the fact that once certain stereotypes solidified, they cut across the spectrum of Western thought from right to left and even went through contradictory mutations without being abandoned. For example, the Orient in the Victorian period was seen by the Europeans as a sexual

Peter Gran

Contemporary Orientalism in the USA

The nature of orientalism and the causes for its continuation until the present remains an open area of conjecture. Amany writers thought that the linkage of orientalism to nineteenth century philology doomed it to extinction in the long run; few foresaw its recrudescence as part of cultural anthropology, e.g., in the writings of Clifford Geertz(1). For yet others who associated orientalism with the exoticizing of Islam and the study of the Middle East, it seemed plausible to believe that the spread of education would spell its end. While education has had some impact in transforming popular views on various controversial matters, the growth of knowledge about Islam has often simply reinforced older positions. Even the marxist critique of Westren culture is singularly lacking in a critique of orientalism. In fact several dominant trends of Western marxism appear to be clearly orientalist themselves(2). On the other hand, several major figures of the orientalist establishment have adopted a dialogue approach to the subject of Christian-Islamic relations based on the essential commonalty of monotheistic religions(3). While such positions are not new, especially to the reader of Arabic, the question of why this leap beyond an older appreciation of Islam as other should come about now is puzzling. This essay written by a critic of orientalism takes up some of the theses of Edward Said and tries to use them to explain recent development(4).

Said's original formulations included two major points with which we could begin. First that orientalism arose in Western imagination as a whole and not simply in the handful who formally studied the Middle East on some level of techniacl competence. Second that it had a linkage to the inequality

Temple University